

زندگی نامهٔ حضرت محمد (ص)

بررسی منابع



هارالد موتزکی

ترجمه: محمدتقی اکبری - عبدالله عظیمایی

بسم الله الرحمن الرحیم

زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع

نویسنده:

هارالد موتزکی

ناشر چاپی:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع

مشخصات کتاب

سرشناسه : Muhammad, Prophet

عنوان و نام پدیدآور : زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع/ هارالد موتزکی؛ ترجمه محمدتقی اکبری، عبدالله عظیمایی.

مشخصات نشر : مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهری : ۴۶۰ ص.

شابک : ۴۲۰۰۰ ریال: ۹۷۸۹۶۴۹۷۱۱۱۳۳

وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری (فاپا)

یادداشت : عنوان اصلی: The Biography of Muhammad: the issue of the sources.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : محمد (ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ق. -- سرگذشتنامه

موضوع : محمد (ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ق. -- سرگذشتنامه -- مآخذ

شناسه افزوده : اکبری، محمدتقی، ۱۳۲۶ -، مترجم

شناسه افزوده : عظیمایی، عبدالله، ۱۳۴۱ -، مترجم

شناسه افزوده : بنیاد پژوهش های اسلامی

رده بندی کنگره : BP۲۲/۹ ۱۳۸۶ /م۷۳۷ز۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۹۳

شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۱۶۰۸۶

ص:۱

اشاره

فهرست مطالب

پیشگفتار

بنیانگزاران ادیان همواره توجّه افراد را به خود جلب کرده اند. آنان نه تنها پیروان خود، بلکه افرادی را که تحت تأثیر تنوّع پدیده های انسانی، فرهنگی و مذهبیِ آنان قرار گرفته اند. و در پی تبیین ویژگیها و شباهتهای آنان هستند، نیز افسون می کنند. در طول سده نوزدهم میلادی، بررسی علمیِ مذاهب از دیدگاهی انسانی و بیطرفانه آغاز شد. در این چارچوب تحقیقات جالبی درباره بنیانگزاران ادیان صورت گرفت و در بررسیِ دین اسلام، زندگانی حضرت محمّد صلی الله علیه و آلهپیامبر اسلام، محور تحقیقات شد. از آن زمان، کتابها و مقاله های بسیاری در این باره نوشته شده است. امّا با وجود این به نظر می رسد که در پایان سده بیستم میلادی، زندگانی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله مانند سده پیش همچنان بحث انگیز و در پرده ای از ابهام باقی مانده است و این، با وضعیّت بررسیِ زندگانی حضرت موسی علیه السلام و سایر بنیانگزاران مذاهب بزرگ شباهت دارد. اعتبار تاریخی منابع، بحث انگیزترین مسأله بوده و هست. این منابع چه چیز را روشن می کنند؟ تاریخ رستگاری انسان را، آنچنان که مسلمانِ دو سده نخست اسلام تصور می کردند، یا واقعیّت تاریخی را نیز روشن می کنند؟

در اکتبر سال ۱۹۹۷، به مناسبت پانزدهمین سال تأسیس بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه در

دانشگاه نیجمگن(۱) در هلند، گفتگویی ترتیب داده شد تا وضعیّت هنر در این زمینه ارزیابی و برای بررسیِشرح حال حضرت محمّد صلی الله علیه و آله افقهای جدیدی گشوده شود. هدف آن بود که گروهی از دانشمندان را که از شیوه های مختلف روش شناختی در کارشان سود می جستند و با منابع مختلف آشنا بودند، به منظور بررسیِ مجدد منابع گرد هم آورد. در طی کنفرانس ده مقاله ارائه و مورد بحث قرار گرفت. همه این مقاله ها، با تجدید نظر، در کتاب حاضر ارائه شده اند.

در مقام برگزارکننده کنفرانس و ویراستار مقاله ها، مایلم از هیأت امنای دانشگاه نیجمگن، دانشکده علوم انسانی، بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، مؤسسه مطالعات تطبیقیِ فرهنگ و گسترش در نیجمگن(۲)، صندوق دانشگاه نیجمگن(۳) (لیدن)، مرکز مطالعات غیر غربی، مؤسسه بین المللیِ تاریخ

۱- Nijmegen.

۲- The Nijmegen Institute of Comparative Culture and Develop ment Studies (NICCOS).

۳- The Nijmegen University Fund (SNUF).

اجتماعیِ (آمستردام) و مراکز انتشاراتیِ بریل و بنجامینز به دلیل حمایتهای مالی در برگزاری مراسم سالگرد، سپاسگزاری کنم.

کتاب حاضر از دو بخش تشکیل شده است: بخش اوّل شامل مقاله های رابین(۱)، شولر(۲)، لایتز(۳)، شولر(۴) و یرّار(۵) است که به مسأله سیره پرداخته انـد و در بخش دوم مقاله های لکر(۶)، موتسکی(۷)، گورکه(۸)، هویلند(۹)و ریپین(۱۰) ارائه شده است که اعتبار تاریخیِ منابع را مدّ نظر قرار داده اند. در تمام مقاله ها از روش آوانویسیِ

یکنواختی اسـتفاده شده است. از آن جا که نویسـندگان مقالات از چاپهای مختلفِ منابع یکسان استفاده کرده اند، در پایان هر مقاله، کتابشناسیِ مربوط به آن ارائه شده است. برای نقل قول از منابعِ دست اوّل در تمام کتاب از نظام یکنواختی استفاده شده است، امّا نه تا آن حد که سـلیقه های شخصـی را از بین ببرد. در کتابشناسی ها، نام کوچک مؤلفان کتابها و تصحیح کنندگان منابع (در صورتی که افراد شـناخته شـده ای باشـند) به طور کامل ذکر شده و در مورد نویسـندگان مقاله ها فقط به ذکر حرف اوّل نامشان اکتفا شده است. پایان بخش کتاب نمایه ای عمومی مربوط به متن همه مقاله هاست، ضـمن آن که این کتاب فاقد یادداشتها و ضمائم به زبان عربی است.

از همکاریِ پری بیرمن(۱۱) در ویرایش و نمونه خوانیِ مقاله ها و بررسـی سـبک نگارش کتاب و نیز ازپیشـنهادات ارزنده اش برای ارتقای کیفیّت متون بسیار سپاسگزارم. شانتال ویلمز(۱۲)، دانشجوی کارشناسی

مؤسـسه مـا، با ایجاد تغییراتی در واژه پرداز، کمک شایانی به ما کرد. مایلم از خانم وداد قاضـی(۱۳) که موافقتکرد این کتاب در قـالب فروسـتهای او [بـا عنـوان تاریـخ و تمـدّن اسـلامی] منتشـر شـود و نیز از دقّت او در خوانـدن مقـاله هـا و پیشـنهاداتش سپاسگزاری می کنم. در این مدّت از حمایت کامل همکارانم در مؤسسه برخوردار بوده ام.

این کتاب را به مناسبت یادبود آلبرت تاث(۱۴) تقدیم می کنم، کسی که دوست و معلم اکثر نویسندگانِ

مقاله ها بوده است. او موفق نشد در گردهمایی شرکت کند؛ در آن جا وی ابراز تمایل کرده بود که در این کار با ما همکاری کنـد، امّـا بیماری مهلک به او امان نـداد. اینک برای همیشه او را از دست داده ایم. امّا خاطره او به عنوان الگویی در مقام یک دانشمند، معلّم انسان همواره با ما خواهد بود.

۱- Rubin

۲- Scholler

۳- Leites

۴- Scholer

۵- Jarrar

۶- Lecker.

۷- Motzki.
۸- Gorke.
۹- Hoyland.
۱۰- Rippin.
۱۱- Pori Bearman
۱۲- Chantal Willems.
۱۳- Wadad al-Qadi.
۱۴- Albert Noth

مقدّمه

هارالد موتزکی

ترجمه: محمّد تقی اکبری

بررسی علمی زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، بنیان گذار اسلام، در غرب در نیمه نخست قرن نوزدهم آغاز شد. اوّلین سیره تحقیقی را گوستاو ویل در ۱۸۴۳ انتشار داد که علاوه

بر قرآن، بر تعدادی از منابع متأخّر اسلامی مبتنی بود و به قرن شانزدهم به بعد مربوط

می شدند(۱). در طول قرن نوزدهم، نسخه هایی خطّی از منابع پیشین کشف و تصحیح شد،به طوری که در ابتدای قرن بیستم مجموعه ای از چهار منبع مهمّ سیره نبوی تدوین شده در فاصله زمانی پایان قرن دوم و پایان قرن سوم هجری در دسترس قرار گرفته بود: مغازی واقدی، سیره ابن هشام، طبقات ابن سعد و تاریخ طبری. این تألیفات، در کنار قرآن و مجموعه حدیث بُخاری تا زمان حاضر منابع پذیرفته شده برای کتاب های سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را تشکیل داده اند.

این حقیقت که زمان تدوین این منابع به دو یا سه قرن پس از رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهباز می گردد، سبب نگرانی چندانی برای نخستین نویسندگان غربیِ سیره آن حضرت نشد، زیرا این منابع شامل حدیث هایی بود که گفته می شد به زمان های پیش تر،

۱- G. Weil, Muḥammad der Prophet, sein Leben und seine Lehre, n.p., ۱۸۴۳.

غالبا حتّی به شاهدان عینی واقعه مربوط به حدیث باز می گردد. البتّه، سیره نویسان متوجّه وجود تناقض هایی در این منابع شدند: نشانه هایی از اساطیر، مبالغه و انواع سوگیری ها؛ با این همه، آنان معتقد بودند که یک ذهن نقّاد خواهد توانست آنچه را به واقع رخ داده است، بازسازی کند.

نخستین ضربه به این موضع خوش بینانه در ۱۸۹۰ وارد آمد که ایگناز گلدزیهر بخش دوم کتاب خود را انتشار داد(۱). وی اظهار داشت که بیشتر اطّلاعات حدیثی منعکس کنندهپیشرفت های بعدی اسلام است و در نتیجه، نمی تواند به عنوان منبعی تاریخی برای زمان شخص پیامبر صلی الله علیه و آله مورد استفاده قرار گیرد. نتیجه گیری های گلدزیهر بر سنّتهای سیره نویسی مربوط به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تأثیر گذاشت، هر چند که تحقیقات او نه بر اساس آنها بلکه بیشتر مبتنی بر حدیث های فقهی بود. در آغاز قرن بیستم، شکّاکیّت گلدزیهر را محقّقانی چند در زمینه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در پیش گرفتند. لئون کایتانی و هانری لامنس عقیده داشتند که تقریبا تمام روایات مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله مجعول است(۲).

بدون چارچوب مقدّماتی زمانی و مکانی که حاصل از سنّت مسلمانان باشد، حتّی قرآن بیشتر سودمندی خود را برای مورّخان از دست می داد. در نتیجه، اندیشه نگارش سیره تاریخی از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله باید کنار گذاشته می شد. امّا این شک گرایی افراطی را فقط تعداد بسیار معدودی از محقّقان فعّال در این زمینه اختیار کردند. در نیمه نخست

قرن بیستم چندین زندگی نامه از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله انتشار یافت که در مقدّمه یا پی نوشت آنها به ارزش نامطمئن یا مشکوک اطّلاعات سیره یا مغازی اشاره شده بود، امّا این آثار سخت بر آن اطّلاعات متّکی بودند. محتاطانه ترین و خوددارترین کتاب در میان

۱- I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle, ۱۸۸۹-۹۰.

۲ - L. Caetani, Annali dell'Islam, I, Milan, ۱۹۰۵, ۲۸-۵۸, ۱۲۱-۴۳, ۱۹۲-۲۱۵ and passim; H. Lammens, "Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet", in Recherches de Science Religieuse, ۱ (۱۹۱۰), ۲۷-۵۱.

آثار مربوط به زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به قلم رژی بلاشر در ۱۹۵۲ انتشار یافت که عنوان آن «مسأله محمّد صلی الله علیه و آله» و عنوان فرعی اش «مقاله ای در باب سیره نقّادانه» بود»(۱).

در حدود همین زمان، قابلیّت اعتماد به حدیث به عنوان منبعی برای قرن اول هجری بار دیگر در کتاب یوزف شاخت با عنوان «ریشه های فقه اسلامی»(۲) سخت مورد حمله واقعشد. از دیدگاه او، حدیث هایی که ادّعا می شود به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله یا به اصحاب وی باز می گردد حاصل پیشرفت های فقهی، کلامی و سیاسی قرن دوم هجری و فاقد هرگونه ارزش برای دوران حضرت محمّد صلی الله علیه و آله است. هر چند این نظر - مانند عقیده گلدزیهر - ناشی از بررسی حدیث های فقهی بود، شاخت ادّعا داشت که چنین رأیی در کل در مورد حدیث های اولیّه اسلامی صدق می کند؛ او حتّی کوشید این نکته را برای برخی اطّلاعات مغازی نیز اثبات کند(۳). با این همه، متخصّصان سیره و مغازی چندان تحتتأثیر استدلال های شاخت قرار نگرفتند. چند سال پس از انتشار کتاب او، جامع ترین بررسی سیره ای درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در این قرن به قلم محقّقی غیر مسلمان منتشر شد. مؤلّف این اثر، ویلیام مونتگمری وات، استدلال کرد که یافته های شاخت در مورد اطّلاعات سیره نبوی قابل اجراست. او نوعی «شکل دهی سوگیرانه» به احادیث را پذیرفت امّا عقیده داشت که با بهره گیری از ذهنی نقّاد، پی بردن به آن چه واقعا رخ داده

است امکان پذیر می شود(۴). دیدگاه حاکی از اعتماد به نفس او مورد تأیید رودی پارت و

۱- R. Blachère, Le problème de Mahomet, Paris, ۱۹۵۲.

۲- J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, ۱۹۵۰.

۳- Cf. his "A Revaluation of Islamic Tradition", in Journal of the Royal Asiatic Society, ۴۹ (۱۹۴۹) ۱۴۳-۵۴ and "On Musā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzi", in Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۵۳), ۲۸۸-۳۰۰.

۴ - W. Montgomery Watt, Muḥammad at Mecca, Oxford, ۱۹۵۳, esp. pp. xiii-xvi; Muḥammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶; "The Reliability of Ibn Isḥāq's Sources", in La Vie du prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg (octobre ۱۹۸۰), Paris, ۱۹۸۳, ۳۱-۴۳.

ماکسیم رودنسون قرار گرفت(۱). لکن، مقدمه شخص اخیر بر کتابش «محمّد صلی الله علیه و آله»نشان دهنده شرایط متناقضی است که بررسی سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، بر اثر انتقاد

گلدزیهر و شاخت از حدیث، با آن روبرو شده است. رودنسون نوشت: «سیره ای از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله که فقط به ذکر اموری مسلّم با قطعیّتی ریاضی گونه می پردازد، منحصر به چند صفحه مطالب بسیار خشک و بی روح است، با این همه، ارائه تصویری نزدیک به واقعیّت و گاه بسیار واقع بینانه، از این زندگی امکان پذیر است. امّا برای این کار باید از اطّلاعات ارائه شده در منابعی استفاده کرد که ضمانت چندانی درباره صحّت آن نداریم»(۲). این نکته که بازسازی سیره پیامبر صلی الله علیه و آله می توانست مستلزم احتمال تاریخیباشد، هر چند منابع مورد استفاده در آن «به ندرت قابل اعتماد»، «مشکوک» و «تا حدّی دور از حقیقت»(۳) به حساب آیند، به سادگی قابل پذیرش نیست و هر شخصی آن را نمی پذیرفت.

در دهه های هفتاد و هشتاد، تحقیقات متعدّدی راجع به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و تاریخ صدر اسلام انتشار یافت که مؤلّفان آنها دیدگاه های گلدزیهر و شاخت را به شیوه ای منسجم تر پذیرفتند. آنان از اطّلاعات حدیثی به عنوان منبعی برای بازسازی تاریخی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و قرن اوّل هجری استفاده نکردند. برخی از آنان مانند جان وانسبرو در کتابش «محیط فرقه ای»، به تحلیلی ادبی از حدیث و کتابهای حدیث قناعت کردند و از هرگونه ادّعا برای بازسازی حقایق تاریخی دست کشیدند(۴). دیگران از قبیل پاتریشیاکرون و مایکل کوک در کتاب «آیین هاجری»، کوشیدند تا این گونه بازسازی را منحصرا بر

ص:۱۲

۱- R. Paret, Muḥammad und der Koran, Stuttgart, ۱۹۵۷; M. Rodinson, Mahomet, Paris, ۱۹۶۱.

۲- Ibid, ۱۲.

۳- از جمله صفات مورد استفاده رودنسون در مقدّمه کتابش.

۴- J. Wansbrough, The Sectarian Milieu content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸.

اساس منابعی غیر اسلامی انجام دهند(۱). آنها در اثر عقایـد وانسبرو که در کتابش «مطالعاتقرآنی» شـرح داده بود، حتّی راجع به اصالت قرآن به عنوان سـند تبلیغی حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آلهدچار تردید شدند. در چنین وضـعی، آخرین و تا آن زمان تقریبا انکارناپـذیرترین منبع برای تاریـخ زندگی پیامبر صـلی الله علیه و آله از میان برداشـته شد. در نتیجه، این اندیشه که سیره تاریخی حضـرت محمّد صلی الله علیه و آله را می توان نوشت باید مطلقا کنار گذاشته می شد. این نکته به طور کامل در کتاب «محمّـد صـلی الله علیه و آله» اثر مایکل کوک، انتشار سال ۱۹۸۳، توضـیح داده شد که محدود به شرحی است بر مبنای قرآن و منـابع مرسوم برای سیره پیـامبر صـلی الله علیه و آله با صـراحت و بـدون سـعی در «ارزیابی معتبر بودن آن»(۲). این اثر صرفا آن چه رامنابع اسـلامی بیان می کنند به شیوه ای جدید بازگو می کند. پس از آن، کوک برای خواننده توضیح می دهد که منابع این گزارش نه فقط مشکوک، بلکه از جهات مهمّی گمراه کننده و در حقیقت از جنبه تاریخی نامعتبر است.

در زمان حاضـر، تحقیق درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، بنیان گذار امّت اسلامی، آشکارا گرفتار مشکل شده است. از یک طرف، نگارش شـرحی تاریخی از زندگانی پیامبر صـلی الله علیه و آله بدون متّهم شدن به اسـتفاده غیر منتقدانه از منابع عملی نیست، و از طرف دیگر، هنگام استفاده نقّادانه از منابع، نوشتن چنین سیره ای به راحتی امکان پذیر نیست(۳).

۱- P. Crone and M. Cook, Hagarisn, The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷.

۲- M. Cook, Muḥammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۱۲.

۳- برای مقدّمه ای مفصل تر و دقیق درباره مشـکلات منبع که بر سـر راه محقّقان غربی هنگام مطالعه سیره پیامبر صلی الله علیه و آلــه وجــود دارد، ر.ک: F.E. Peters, "The Quest of the Historical Muḥammad", in The International Journal of Middle East Studies, ۲۳ (۱۹۹۱), ۲۹۱-۳۱۵. عدم امکان نگارش سیره ای تاریخی اخیرا در آثار زیر مورد تأکید قرار گرفته است: J. Chabbi, "Histoire et Tradition Sacrée - la biographie impossible de Mahomet", in Arabica, ۴۳ (۱۹۹۶), ۱۸۹-۲۰۵ and W. Raven, "Sira", in C.E. Bosworth et al. (eds.), The Encyclopaedia of Islam. New Edition, IX, Leiden ۱۹۹۷, ۶۶۰-۶۳, esp. ۶۶۲-۶۳; more cautious is M.J. Kister in "The Sirah literature", in A. F. L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷, esp. ۳۶۷.

آیـا در این جـا بـا اوضـاع و احوالی مـأیوس کننـده مواجهیم؟ دلایـلی وجود دارد تـا یـافتن یـک راه حـل را عملی فرض کنیم. مشاهده این که چندین نقص مهم، اختلاف نظر درباره قابل اعتماد بودن اطّلاعاتِ منابع را مغشوش می کند، سـبب تقویت این خوش بینی می شود: ۱) مطالعاتی نظام مند و نقّادانه در زمینه منابع حدیث های مربوط به زندگانی

حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله تقریبا وجود ندارد؛ مؤلّفان سیره های تاریخی به خود اجازه می دادند، اطّلاعاتی از منابعی را برگزیننـد که خود، آن را می پسـندیدند. بنابراین، مطالعات نقّادانه منابع که گزارشـهای مختلف موجود را با هم مقایسه می کند و می کوشد تاریخ آنها را مشخّص کنند لازمه ای برای استفاده از این احادیث به عنوان منابعی تاریخی

محسوب می شود. ۲) تاکنون، تأمّل در شـیوه هایی که به منظور ارزیابی قابلیّت اعتماد حدیث های سـیره ای مورد استفاده قرار گرفته است یـا می توان از آنهـا بهره گرفت بسـیار انـدک است. تقریبا هیـچ معیاری برای مقایسه متون احادیث وجود نـدارد و روش های تحلیل اِسناد نیز به تازگی پیشرفت کرده و فقط در مواردی استثنایی در زمینه اطّلاعات

سیره ای به کار گرفته شده است. ۳) در نتیجه این نقایص، مباحثه بر سر قابلیّت اطمینان

این منـابع در سـطحی نسـبتا انتزاعی صورت گرفت و نه بر مبنـای خود احـادیث مربوط به سـیره نبوی. شـک درباره اعتبار آنها حاصل مطالعاتی درباره حدیث های فقهی بود. این نظر را که یافته های در این زمینه را می توان به حدیث های مربوط به سیره نبوی انتقـال داد افرادی تأییـد و گروهی دیگر رد کردنـد بی آن که مسـأله را بر اساس خود منابع به تفصـیل بررسـی کننـد. ۴) بحث ارتبـاط احتمالی میان قرآن به عنوان منبع و حـدیث های تفسـیری، فقهی و سـیره نبوی را اظهاراتی کلّی مغشوش می کند که بر اسـاس مطـالعه چنـد مورد فردی است. در اعتبـار کلّی این اظهارات تردیـد وجود دارد. ۵) سـیره هایی که تاکنون درباره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نوشته شده است بر اساس رشته منابعی محدود، و در واقع

منحصرا مجموعه های وسیعی از احادیث درباره سیره نبوی مربوط به قرن سوم هجری است (واقدی، ابن سعد، ابن هشام، طبری). اطّلاعات موجود در منابع بعدی هنوز به شیوه ای نظام مند بررسی و با اطّلاعات پیشین مقایسه نشده اند. به علاوه، دسترسی به تعدادی از منابع جدید، منابع اوّلیه و بعدی، در سه دهه اخیر میسّر شده است. این منابع

که عملاً ناشناخته بودند یا فقط عنوان آنها معروف بود، اساس اطلاعاتی مربوط به بررسی زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را به نحو چشمگیری توسعه می بخشند و می توانند بر جنبه هایی چند از بحث مربوط به اعتبار این منابع پرتوی تازه افکنند.

ده مقاله این کتاب همگی سعی دارند نقص هایی را که بیان شد برطرف کنند و مانع موجود در راه بررسی سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را از میان بردارند. این مقاله ها ما را با شیوه های گوناگونی آشنا می سازند که امروزه محقّقان در بررسی مسأله منابع سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله از آنها استفاده می کنند. روش های عمده ای را که در این مقاله ها به چشم می خورد می توان به ترتیب زیر شناخت:

۱) سیر تاریخی متن: این شیوه، تحوّل یک حدیث یا مجموعه ای از احادیث را در یک

دوره زمانی بررسی و روایات موجود در منابع پیشین را با روایات منابع بعدی مقایسه می کند. هدف نه فقط پی بردن به چگونگی تغییر یافتن روایات، بلکه دریافت علّت تغییر است. روبین، لیتس و شولر در مقاله هایشان این خط سیر را دنبال می کنند.

۲) تاریخچه انتقال: این روش از آن جهت با شیوه قبلی فرق دارد که هدف اصلی آن پی بردن به چگونگی متن اصیل و یافتن پاسخ این سؤالات است که چه زمانی، کجا و چه کسی آن را انتشار داده است. در این فرایند، تحوّلات متنی حدیث نیز آشکار می شود، هر چند انگیزه هایشان این نیست، و انگیزه ها بیشتر به عنوان موضوعی مختصِ به خود در نظر گرفته می شوند. مقاله های گورک، گ. شولر و موتزکی نمونه هایی از این نوع تحلیل منابع است.

۳) بازسازی منابع: در این روش سعی می شود بخش هایی از منابعِ از بین رفته در مجموعه های بعدی کشف شود تا معلوم گردد آیا آنها به درستی به راوی، گردآورنده یا مؤلّف خاصّی نسبت داده شده است یا نه. این هدف در مقاله های گ. شولر، یرار،

گورک، موتزکی و م. شولر دنبال شده است.

۴) کشف حدیث های نامتعارف: این شیوه به بررسی خبرهایی می پردازد که با حدیث های مربوط به سیره نبوی رایج تفاوت دارند و غالبا به آنها اعتنا نمی شود و این

بی اعتنایی یا از طریق پنهان کاری است، به طوری که بسیار به ندرت در منابع یافت می شوند یا فقط در منابع متأخّر به چشم می خورند، یا به علت تعلّق آنها به گروه دینی

دیگری، مانند شیعیان یا مسیحیان، نادیده گرفته می شوند و در آن جا ادامه حیات می دهند. کشف چنین اخباری می تواند اختلاف حدیث های مربوط به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله را پیش از زمانی نشان دهد که مجموعه هایی معیاری گردآوری شدند و اعتبار یافتند. انگیزه های احتمالی دیگری برای بی اعتنایی اکثریت به آنها نیز ممکن است آشکار شود. این هدف را لِکِر، م. شولر، یرار، لیتس، و هویلند دنبال می کنند.

۵) تعیین ارزش تاریخی حدیث ها: بعضی مقاله ها به این مسأله مهم می پردازند که آیا منابع مختلف موجود برای سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آن چه را به واقع رخ داده است منعکس می کنند یا نه، و تا چه اندازه. این موضوع را ریپن، هویلند، گورک، موتزکی و لِکر

بحث کرده اند.

در پایان، شایان ذکر است که مقاله های این کتاب از لحاظ شیوه نگارش نیز تفاوت دارند. برخی نویسندگان منحصرا و یا بیش از همه به متون احادیث متّکی اند، حال آن که

دیگران می کوشند با بررسی سلسله راویان این احادیث، تحلیل شکل و محتوای آنها را کامل کنند.

مقاله های این کتاب در کل حکایت از آن دارند که مطالعه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در شرف گام نهادن به افق هایی جدید است. همچنین در این مقاله ها آشکار می شود مسأله واقعیّت تاریخی که منابع منعکس می کنند موضوعی است که به ندرت عمیقا بررسی شده است و در حقیقت با حلّ و فصل شدن فاصله زیادی دارد که انجام آن تلاش فراوانی را می طلبد. برای این منظور، انواع روش هایی مفید در مقاله های این کتاب ارائه

می شود؛ باید امیدوار بود که این انگیزه ای شود برای تحقیقاتی بیشتر در منابع تا سرانجام راز منشأ و گسترش سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله تبیین گردد.

بخش ۱: گسترش سیره نویسی

اشاره

ص:۱۷

زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و خودانگاره اسلامی

تحلیلی مقایسه ای از رویدادی در غزوه های بدر و حدیبیه(۱)

یوری روبین

ترجمه: محمّد تقی اکبری

این مقاله به مسأله اصالت متون توصیف کننده زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله نمی پردازد، بلکه تاریخ مربوط به متن آنها را بررسی می کند. در آن چه به دنبال می آید،

رویدادی منفرد در سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بررسی و نشان داده خواهد شد که با مقایسه روایات گوناگون آن، می توان شیوه ای را شناخت که از آن طریق روایت زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شکل گرفت و در طی قرون انتقال یافت. خاصّه نشان داده خواهد شد که چگونه خودانگاره قرن اوّل هجری مسلمانان، و نیز تنش های درون امّت اسلامی در آن دوران، تأثیر خود را بر سبکی بر جای نهاد که از آن طریق رویدادهای دوران حضرت محمّد صلی الله علیه و آله یادآوری می شد. در سطح ادبی، جنبه هایی از فرایندی توضیح داده خواهد شد که با استفاده از آن، قرآن بخشی از سیره را تشکیل داد. روش اساسی این مقاله با شیوه انتخاب شده در کتابم با عنوان نظر بیننده(۲) تفاوتی ندارد، تنها فرق آن است

۱- از مایکل لِکِر و هارالد موتزکی به خاطر اظهار نظرشان درباره متن پیشین این مقاله سپاسگزارم.

۲- U. Rubin, The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵.

که در این جا رویدادی از دوران زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در مدینه بررسی می شود. این دوران را معمولاً اسلام شناسان به مراتب «تاریخی تر» از دوران زندگی آن حضرت در مکّه تلقّی می کنند، یعنی دورانی که کتابم بدان اختصاص یافت، امّا در مطالبی که به دنبال

می آید آشکار خواهد شد که تحلیلی متنی از دوران مدینه نیز به همان اندازه ارزشمند است.

رویداد انتخاب شده برای بحث حاضر یک شورای جنگ است که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با اصحاب خویش تشکیل می دهد. روایات متعدّدی این واقعه را توصیف می کنند و هر یک از آنها توضیحات متفاوت و متناقضی را درباره زمان و مکان و نیز راجع

به جریانات آن در اختیار می گذارند. در حالی که برخی روایات شورای مذکور را در خلال رویداد حدیبیه (۶۲۷/۶–۶۲۸) نقل می کنند، روایات دیگری آن را جزو وقایعی می آورند که در بدر رخ داد (۶۲۳/۲–۶۲۴). اجازه می خواهم بحث را با حدیبیه آغاز کنم.

۱. حدیبیه

نکات عمده رویداد حدیبیه آشکار است: در سال (۶۲۷/۶–۶۲۸) حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهدر رؤیا فرمان الهی را دریافت می کند که راهی مکّه شود و در کعبه عمره به جای آورد. این مکان مقدّس هنوز زیر سلطه کفّار قریش است و هنگامی که آن حضرت و پیروانش به قلمرو مکّه نزدیک می شوند، مکّیان نیروهایی را برای متوقّف کردن آنان گسیل می دارند و مسلمانان در نزدیکی حدیبیه توقّف می کنند که در آن محل بین مکّیان و

مسلمانان گفتگوهایی صورت می گیرد. این مذاکرات با انعقاد معاهده مشهور حدیبیه به پایان می رسد.

واقعه حدیبیه در منابع نقطه عطفی مهم در تاریخ اسلام تلقّی می شود و مفسّران قرآن آن را با لغت فتح (گشودن و بنابراین، پیروزی) در آیه ۱ سوره فتح یکی می دانند؛ آنان در توضیح خود می گویند پیمان نهایی که در حدیبیه منعقد شد پیامبر صلی الله علیه و آله را قادر ساخت تا

به هـدف خویش نایل آید و مناسک حج را در کعبه به جای آورد و این به نوبه خود آغازگر مرحله نهایی در فرایندی بود که به فتح مکّه انجامید(۱).

در موقعیّت کنونی توجّه مـا بر شـیوه واکنش مسـلمانان به توقّف اجبـاری آنـان در مسـیرشان به سوی کعبه متمرکز است. مانند سایر موارد در سیره، توصیف این واکنش به صورت دو نوع گزارش موجود است: قرآنی و غیر قرآنی.

نوع غیر قرآنیِ شـرح ماجرا در دو روایت مشابه دیـده می شود؛ یکی مربوط به عروه بن زبیر (مـدنی، در گذشـته در ۹۴/۷۱۲-۷۱۳) که از مسـور بن مخرمه (صـحابی مـدنی، درگذشـته در ۶۴/۶۸۳-۶۸۴) نقـل می کنـد، و دیگری روایـت مروان بن حَکَم (خلیفه؛ مدنی درگذشته در ۶۵/۶۸۴-۶۸۵). این هر دو روایت صـحنه ای را توصـیف می کنند که در آن حضـرت پیامبر صلی الله علیـه و آله در راه خـود به مکّه تنی چنـد از افراد قـبیله خُزاعه را ملاقـات می کنـد که مـأموران مخفی آن حضـرت در مکّه بودنـد و به آن حضـرت خبر می دهند که راه مکّه بسـته شده است. روایت نخست از عروه توسّط زهری (مدنی، درگذشـته در ۱۲۴/۷۴۲) نقل می شود و در سـیره ابن اسـحاق موجود است(۲). در ایـن روایت یکی از افراد خزاعه (از قـبیله فرعی کعب) به حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله می گوید که قریش در دو گروه مکّه را ترک کرده و در دو مکان مختلف چادر زده اند: یـک گروه متشـکّل از مردانی که پوششـی از پوست پلنگ به تن دارنـد [شایـد برای نشان دادن مقام رفیع خود به عنوان عضـو قبیله ای مقـدّس و محافظان حرم که نبایـد مورد هجوم واقع شوند(۳)] و شامـل زنـان و کودکان است. آنان در ذی طُوی چادر زده اند. گروه دوم یک واحد

۱- برای نمونه: ر.ک: ابن سـعد، طبقات، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵، و تفسـیرهای مربوط به آیه ۱ سوره فتـح. درباره فتح، حدیبیه و مکّه، ر.ک: G.R. Ḥawting, "Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۴.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۴. همین مطلب به نقل از ابن اسحاق در ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳؛ طبرانی، کبیر، ج ۲۰، شماره ۱۴.

۳- به تن کردن پوست پلنـگ و سواری بر روی آن در اسـلام نشانه ثروت و تجمّل تلقّی می شود و بنابراین حرام است. ر.ک: عبدالرّزّاق، مصنّف، ج ۱، شماره های ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۲۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۳۲، ۱۳۵؛ نسائی، کبری، ج ۷، ص ۱۷۶ ۷: ۴۱؛ ابوداوود، سنن، ج ۲، ص ۳۸۸ (۴۰: ۳۱)؛ طحاوی، مشکل، ج ۴، ص ۲۶۳-۲۶۴. با وجود این، در حدیث های دیگر پوشـیدن پوست پلنگ جایز است. ر.ک: عبدالرّزّاق، مصـنّف، ج ۱، شماره های ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵؛ طحاوی، مشکل، ج ۴، ص ۲۶۴-۲۶۵.

از سواران جنگی به فرماندهی خالد بن ولید؛ اینان در جلو گروه اوّل در کُراع الغَمیم چادر زده اند. با شنیدن این خبر، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله اظهار می دارد که بهتر است قریش آن حضرت را به حال خود گذارند، زیرا آنها در اثر جنگ های پیشین خود با آن حضرت از توان افتاده اند. آنان باید اکنون بگذارند وی آزادانه با سایر مشرکان برخورد کند و صبر کنند و ببینند چه کسی از قدرت بیشتری برخوردار است. اگر مشرکان بر او غالب شوند همان نتیجه ای است که قریش آرزویش را در سر می پروراند، و اگر آن حضرت مشرکان را شکست دهد، آن گاه قریش می توانند میان دو امر یکی را برگزینند: یا به عنوان مسلمان

به وی ملحق شوند یا پس از بازیافتن قدرت نظامی خویش با آن حضرت بجنگند. سپس حضرت پیامبر اظهار می دارد:

... به خدا سوگند، جنگ را در راه رسالتی که خداوند به من واگذار کرده است ادامه خواهم داد تا خداوند آن را غالب گرداند...

حدیث مذکور در انتساب چنین سخنی به پیامبر صلی الله علیه و آله تفکّر جهاد را تا مرتبه وظیفه ای الهی ارتقا می دهد که به هر قیمتی شده باید به اجرا درآید. با این همه، این حدیث در

ادامه می گوید پیامبر امر کرد راه دیگری به مکّه جستجو شود که سرانجام به حدیبیه رسیدند، جایی که مذاکرات عاقبت مانع از بروز جنگی تمام عیار شد.

روایت دوم عروه (باز هم به استناد مسور و مروان) به نقل از او توسّط معمر بن راشد (بصری / یمنی، درگذشته در ۱۵۴/۷۷۱) از طریق زهری روایت می شود. در این روایت تغییری صورت گرفته است: شیفتگی شجاعانه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به رسالت الهی صرفا از آنِ شخص او نیست بلکه یکی از صحابه نیز در آن سهیم است و بنابراین پدیده ای خاص در سنّتهای سیره آشکار می شود: ویژگی هایی که مختصّ خود پیامبر صلی الله علیه و آلهاست

می تواند توسعه یابد چنان که اصحاب وی را نیز دربر گیرد. در مورد اخیر به نظر می رسد فشارهای سیاسی تأثیرات خود را بر شکل گیری خبر گذارده است تا به گونه ای طراحی شود که فضایل بعضی از صحابه را شرح دهد(۱).

در روایت حاضر از معمر، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مأموری مخفی از خزاعه را برای تجسّس روانه می کند و او با این خبر باز می گردد که قریش نیروهای مسلّح خود را گرد آورده اند و مصمّم هستند مانع ورود مسلمانان به مکّه شوند. پیامبر به اصحاب خویش می گوید: «أَشیروا عَلَيَّ» (با من مشورت کنید). پیش از شنیدن توصیه صحابه اش، پیامبر

خود راهی را انتخاب می کند. آن حضرت می گوید آنان می توانند عبور از مسیری دیگر و هجوم به اردوی کاروان غیر مسلح را بررسی کنند. ابوبکر می گوید بهتر است مسیر اولیّه

خود را به سوی کعبه ادامه دهند و به کسی حمله نکنند، لکن با این عزم که هرکس سعی در ممانعت آنان داشته باشد با وی بجنگند. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به توصیه او به همراهان، فرمان حرکت می دهند.

این روایت را که بر اساس آن، پیامبر شورای جنگ تشکیل می دهد، احمد بن حنبل (درگذشته در ۲۴۱/۸۵۵-۸۵۶) ثبت کرده است(۲)، و روایتی است که چند تن از مؤلّفان مجموعه های متداول سیره، شامل بُخاری (درگذشته در ۲۶۵/۸۷۰)، آن را ترجیح داده اند(۳). جریان اصلی بحث در اثنای مشورت، بر فضایل ابوبکر، خلیفه اوّل، که عملاً تنها سخنگوست، متمرکز می شود. او مؤمنی دارای عزم راسخ نشان داده می شود که پیامبر را ترغیب می کند تا به رسالت اصیل خویش پای بند باشد و به حرم مکّه نزدیک

۱- برای نمونه های دیگر از چنین تأثیر سیاسی بر شکل گیری روایت های سیره، ر.ک: Rubin, The Eye of the Beholder, ۴۴-۵۳, ۱۷۱-۷۵.

۲- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۸. نیز، ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۲۰، شماره ۱۴؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۹۹-۱۰۱.

۳- بُخاری، صحیح، ج ۵، ص ۱۶۱ ۳۵: ۶۴؛ نسائی، کبری، ج ۵، شماره های ۸۵۸۱-۸۵۸۲ (۱:۷۸)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۱۸، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ ابن حِبّان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۸۷۲. و همچنین ر.ک: عبدالرّزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۳۰-۳۳۱ (شماره ۹۷۲۰) [نام ابوبکر نیامده است].

شود و فقط در صورت ضرورت بجنگد.

تحریف صحنه شورا نشان می دهد که زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به عنوان سابقه ای برای تمام اعمال گوناگون سرمشق قرار می گیرد. مشورت در واقع موضوع مهمّی است که در بسیاری از روایات مربوط به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب وی به آن پرداخته شده است و صحابه مشاوران ارزشمند حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به حساب آمده اند(۱). این روایات را در تفسیرهایی بر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران می توان یافت. این آیه از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله می خواهد که با مؤمنان به مشورت بپردازد. در برخی نقل ها از این روایت خاصّ مورد نظر ما، زهری توضیحی اضافه می کند دایر بر این که ابو هریره صحابی (درگذشته در ۵۷/۶۷۷) گفت او هیچ کس را ندیده است که به اندازه پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته با اصحاب خود مشورت کرده باشد(۲). با وجود این، کوشش هایی صورت می گرفت تا دامنه مشورتِ توصیه شده فقط به موضوع های معیّنی، مانند طرح های نظامی، کاهش داده شود. گذشته از این ها، به برکت الهام الهی، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نیازی به اتّکای زیاد به مشورت بشری نداشت. از این رو، گفته ابوهریره گاه بسط داده می شد تا شامل اظهار نظری شود دایر بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله فقط در مورد عملیّات نظامی با اصحاب خویش مشورت می کرد(۳). قرائت متفاوتی از آیه ۱۵۹ سوره آل عمران نیز رواج داشت که مفهوم آن را به امر به مشورت فقط در موضوع هایی معیّن تغییر می داد(۴). در هر صورت، بارها صحنه ای از یک شورای جنگی در روایات فتوح گوناگون به چشم می خورد، مثلاً درباره فتح بیت المقدس که در آن ابوعبیده با فرماندهان محلّی مشورت می کند که آیا ابتدا بیت

۱- راجع به جنبه های کلّی تر موضوع مشورت ها از لحاظ وضعیّت، ر.ک: A. Noth and L.I. Conrad The Early Islamic Historical Tradition: A Source Critical Study, Princeton, ۱۹۹۴, ۱۳۸-۴۲.

۲- در خصوص روایت ابوهریره، ر.ک: ابن وهب، جامع، ج ۱، شماره ۲۸۸.

۳- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۸۰.

۴- وَ شاوِرهُم فی بَعضِ الاَمرِ. ر.ک: بُخاری، ادب، ج ۱، ص ۳۵۰ ابن عباس.

المقدس را تصرف کنند یا قیصریّه را(۱).

در روایت سوم از عروه، که این بار توسّط پسر خودش هشام بن عروه (مکّی، درگذشته در ۱۴۶/۷۶۳-۷۶۴) از او نقل می شود، آیه ای از قرآن ظاهر می شود. اِسناد این روایت حاوی نام یک صحابی نیست که حدیث را مرسل(۲) کند. در این جا یک صحابی دیگر در مشورت به ابوبکر می پیوندد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دو انتخاب را پیشنهاد می کند: یا نزدیک شدن به نیروی اصلی مسلّح قریش، یا حمله به خانواده های غیر مسلّح در پشت سر قبایل دشمن که قریش را یاری می رسانند. ابوبکر بار دیگر شق اوّل را ترجیح می دهد و آن گاه، صحابی دیگری همان نظر را بیان می کند. او مقداد بن اسود (= ابن عمرو) است که می گوید:

به خدا سوگند ما آنچه را بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند به شما نخواهیم گفت: [که گفتند] «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید». نه، ما می گوییم «تو و پروردگارت بروید و نبرد کنید؛ ما همراه شما با آنها نبرد خواهیم کرد».

سخن مقداد اشاره به مضمون آیه ۲۴ سوره مائده دارد:

گفتند: «ای موسی تا وقتی که [جبّاران] در آن جایند هرگز بدان شهر داخل نخواهیم شد. ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید».

در قرآن این عبارت بخشی از داستانی را تشکیل می دهد که درباره نافرمانی بنی اسرائیل و امتناع آنان از اطاعت امر حضرت موسی علیه السلام در جنگیدن با ساکنان ارض موعود است. این داستان بر اساس واقعه مشهور جاسوسان در کتاب عهد عتیق است(۳).

۱- واقدی، فتوح الشام، ص ۱۴۳-۱۴۴. نیز، ر.ک: H. Busse, "Omars Image as the Conqueror of Jerusalem", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱۵۱.

۲- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۴۲۹-۴۳۰ شماره ۱۸۶۸۶. نیز ر.ک: کنز، ج ۱۰، شماره ۳۰۱۵۳.

۳- عهد عتیق، سِفر اعداد، باب های ۱۳-۱۴.

به محض آن که جاسوسان اعزامی حضـرت موسـی علیه السلام با گزارشی درباره ساکنان قدرتمند و مالک سرزمین کنعان باز می گردند، بنی اسـرائیل به هراس می افتند و از هجوم به آن قلمرو سـر باز می زنند و میل خود به بازگشت به مصر را ابراز می دارنـد. مجـازات آنـان برای این نافرمـانی آن است که با چهل سال سـرگردانی در بیابان هلاک شونـد. فقط تنی چنـد از نسـل حضرت موسی علیه السلام (عمدتا یوشع و کالیب) همراه با نسل جدید اسرائیلیان

وارد ارض موعود می شوند. قرآن همین داستان را در آیات ۲۱ تا ۲۶ سوره مائده بازگو کرده است. در این جا حضرت موسی علیه السلام به بنی اسرائیل فرمان می دهد تا به سرزمین مقدّسی وارد شوند که خداوند به آنها وعده داده است، امّا آنان سر باز می زنند و می گویند (آیه ۲۴):

ای موسی تا وقتی که [جبّاران] در آن جایند هرگز بدان شهر داخل نخواهیم شد. ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید.

اشاره به این آیه در سـخن مقـداد، به منظور مقایسه کردن اسـرائیلیان و اعراب طرح ریزی شده است. مؤمن عرب، یعنی مقداد، امتناع اسـرائیلیان در آیه ۲۴ سوره مائـده (... ما این جا می نشـینیم) را تغییر می دهـد و به یک روایت اسـلامی مثبت تبدیل می کند (... ما همراه شـما خواهیم جنگید). در این روایت این اندیشه ضـمنی وجود دارد که اقدام مؤمنان عرب به جنگ اسـلامی نشان دهنده تجدید فرمان دیرین خداوند است که پیش از این به بنی اسرائیل امر شده بود و مؤمنان عرب کسانی هستند که آن را اجرا کنند. این پیوند جنگ های اعراب با خروج جمعیِ بنی اسـرائیل به نویسندگان سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در رسـیدن بـه هـدف تاریخ نگـارانه مقـدّماتی شـان، یعنی ارتقـا دادن مرحله حجـازی اسـلام به مرتبه طرحی الهی و تـاریخی مقدّس، کمک می کند.

انتخاب مقداد برای نقش سـخنگویی اعرابِ پیرو حضرت محمّد صلی الله علیه و آله اتّفاقی نیست. او در روایات اوائل به عنوان نخستین کسی که با کافران جنگید(۱) معرفی می شود، و نیز گفته می شود وظیفه قاری به او محوّل شده بود، یعنی، کسـی که آیات قرآنی

۱- ابن عساکر، مختصر، ج ۲۵، ص ۲۱۳.

[مبارزه جویانه] را در اثنای نبرد قرائت می کند تا مبارزان مسلمان را به جهاد ترغیب کند(۱). به علاوه، یک روش قرائت قرآن به نام او وجود داشت و به قرار مسموع، مردم حِمص از آن پیروی می کردند(۲).

در روایت ما مقداد پیش تر در زمان حیات حضرت محمّد صلی الله علیه و آله هم قاری بوده است، امّا در این جا او صرفا عبارتی قرآنی را تکرار نمی کند، بلکه آن را ویرایش و به یک عبارت

آشکارا غیر اسرائیلی تعریف از خود تبدیل می کند.

مقداد از مهاجران است و در بیان عبارت خود عملاً به نفع یاران خویش سخن می گوید، چنان که ابوبکر عضو همان گروه عمل می کند. فضایل مهاجران در مقام مبارزانی که تمامی جماعت مؤمنان را در اثنای مهاجرت تازه شان ترغیب می کنند در این جا به روشن ترین شکل آشکار می شود. با وجود این، از مقداد به عنوان یکی از حامیان علی علیه السلام و شخصی که از بیعت با ابوبکر خودداری کرد نیز یاد می شود(۳) و بنابراین، به نظر می رسد نقش او در این خبر نیز الهام گرفته از تعصّب شیعی بوده باشد.

روایاتی وجود دارد که نشان دهنده درجات مختلفی از تلاش است تا افتخار اظهار وفاداری فرقه ای به عقیده جهاد - یا دست کم مشارکت در آن - به دیگر گروه های عرب منتقل شود. این مورد در خبر واقدی راجع به لشکرکشی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به حدیبیه دیده می شود. در این جا صحابی سومی بعد از ابوبکر و مقداد سخن می گوید. این شخص اُسید بن حُضیر، یک نقیب مدنی از انصار (از قبیله اوس) است که در جهاد در فلسطین شرکت داشت. وجود نام او در صحنه رویداد حدیبیه شجاعت او را معطوف به عربستان می کند و به منظور آن طرح ریزی شده است که سهیم شدن انصار در افتخار مهاجران را میسّر سازد. پس از آن که مقداد روایت اصلاح شده خود از عکس العمل بزدلانه بنی اسرائیل را بیان می کند، اُسید به پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار می دارد: «فکر می کنیم باید

ص:۲۷

۱- ر.ک: همان، ص ۲۰۹ درباره جنگ یرموک.

۲- G.H.A. Juynboll, "al-Mikdād b. 'Amr۲, in EI", VII, ۳۲.

۳- برای نمونه، یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۲۴.

آن چه را که به قصد آن راهی شده ایم رها نکنیم و اگر کسی در برابرمان مقاومت کند، با او خواهیم جنگید»(۱).

به طور کلّی روایاتی که اشاره هایی قرآنی در آنها وجود دارد می توانند برای مقاصد تفسیری استفاده شوند. تفاسیر مربوط به آیه ۲۴ سوره مائده در واقع حاوی روایاتی است که وقایع حدیبیه را توصیف می کنند. بنابراین، طبری روایتی را از قتاده بن دعامه

(بصری، درگذشته در ۱۱۷/۷۳۵) ثبت کرده است که فقط بر شخصی تکیه می کند که آیه تجدید نظر شده قرآن را بیان می دارد، یعنی، مقداد. در این جا ذکری از شورای جنگ به میان نمی آید، و مقداد تنها صحابی است که سخن می گوید(۲). روایت با این بیان ختم می شود که وقتی مقداد صحبت کرد، تمام مسلمانان به طور جمعی واکنشی مشابه نشان دادند.

۲. بدر

روایت اسلامی صحنه شورای جنگ را نه فقط با حدیبیه، بلکه با واقعه بدر، که در سال ۲/۶۲۳-۶۲۴ به وقوع پیوست، نیز پیوند داد. این رویداد نشانه پیروزی بزرگ مسلمانان بر کافران بود و بنابراین، مفسّران قرآن این جنگ را با «یوم الفرقان» که در آیه ۴۱ سوره انفال ذکر می شود، یکی دانسته اند(۳). لغت فرقان به معنی «جداکننده حق و باطل» است و در آیات دیگری از قرآن این لغت به معنی چیزی که خداوند به موسی و هارون عطا کرد [تورات] آمده است(۴).

۱- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۸۰-۵۸۱.

۲- طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۶. اِسناد: یزید بن زُرَیع بصری، درگذشته در ۱۸۲ - سعید بن ابی عَروبه (بصری، درگذشته در ۱۵۶/۷۷۳) - قتاده.

۳- برای نمونه، طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۷.

۴- بقره: ۵۳؛ انبیاء: ۴۸. درباره ریشه قرآنی ف ر ق، ر.ک: S. Bashear, "The Title Fāruq and its Association with 'Umar I", in Studia Islamica, ۷۲ (۱۹۹۰), ۴۹-۵۰.

گفته می شود شورا در مسجد عرق الظبیه تشکیل شده است(۱). توصیف های این شورا نیز حاوی همان اشاره به مطلب قرآنی خودداری بنی اسرائیل از رفتن به جنگ است، که این بار هم به منظور مقایسه میان اسرائیلیان گنهکار و مسلمانان فداکار طرح ریزی می شود.

در خبر مربوط به جنگ بدر، چنان که ابن اسحاق(۲) و واقدی(۳) ثبت کرده اند، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از مدینه عازم می شود تا در مسیر خود به کاروانی مکّی که از شام می آید حمله کند، امّا به علّت دریافت خبری [از جاسوسان خود] درباره نیروهایی مسلّح که از مکّه برای دفاع از کاروان آمده بودند، توقّف می کند و از پیروان خود مشورت می طلبد. ابتدا

ابوبکر سخن می گوید، سپس عمر و گفته می شود آنان به خوبی صحبت کردند که به نظر می رسد بدان معناست که آنان از اندیشه رفتن به جنگ حمایت کرده اند.

در رویداد حدیبیه از شرکت عمر در شورای جنگ ذکری به میان نمی آید و غیبت او با خوی مبارزه جویانه اش و با مخالفت اظهار شده او با توافق نهایی هماهنگی دارد. لکن

در موقعیّت حاضر نام او با نام ابوبکر همراه است و هر دو تن به عنوان اصحاب ارشد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله عمل می کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله از توصیه آنان کاملاً خشنود می شود. در حقیقت، روایات متعدّد دیگری موجود است که در آنها هم ابوبکر و هم عمر در مقام بهترین مشاوران حضرت محمّد صلی الله علیه و آله ستوده می شوند(۴). برجسته ترین آنها روایاتی است دایر بر آن که آیه ۱۵۹ سوره آل عمران که از پیامبر صلی الله علیه و آله می خواهد با مؤمنان مشورت کند، اشاره به این دو صحابی دارد(۵).

۱- سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۱۰۰۹.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۷. نیز، ر.ک: طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۴۳۴ ج ۱، ص ۱۳۰۰.

۳- واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۴۸-۴۹. نیز، ر.ک: بلاذری، انساب، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴ شماره ۶۵۹.

۴- برای نمونه، ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۲۲۷؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰ ابن حنبل.

۵- ر.ک: روایت کلبی (محمّد بن سائب، کوفی، در گذشته در ۱۴۶/۷۶۳-۷۶۴) - ابو صالح (باذام، مولای ام هانی)، در ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰؛ سیوطی، درّ المنثور، ج ۲، ص ۹۰ (مستدرَک). و نیز ر.ک: روایت عمرو بن دینار (مکّی، درگذشته در ۱۲۶/۷۴۳-۷۴۴) - ابن عبّاس، در بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰ (مستدرَک)؛ سیوطی، درّ المنثور، ج ۲، ص ۹۰ (مستدرک و بیهقی، سنن).

بـا این همه، در این جا فقط ابوبکر و عمر نیسـتند. ماننـد خبر حـدیبیه، صـحابی دیگری سـخن می گویـد و باز هم این شـخص مقداد بن عمرو مهاجر است. او در ابراز نظر خود پاسخ قرآنی بنی اسرائیل را به همان شیوه اصلاح شده اش که در خبر حدیبیه بر زبان آورده است تکرار می کند. حضـرت پیامبر از سـخن او بی نهایت خرسند می شود و برایش دعا می کند. بدین ترتیب، جنگ بـدر هم با مهاجرت اسـرائیلیان پیوند می خورد و باز هم این پیوند بر اساس مقایسه ای میان بنی اسـرائیل گنهکار – و از این رو، نازل تر – و اعراب

فداکار – و در نتیجه، والاتر – است.

البتّه، این پایان روایت نیست. پس از مقـداد، از انصار خواسـته می شود تا دیـدگاه خویش را بیان کنند که بسـیار اهمیّت دارد، زیرا آنان در شـهر خود به حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله پناه دادند و ممکن بود از پیوستن به آن حضرت در جنگ های بیرون از قلمرو مـدینه خودداری کننـد. بـا وجود این، رهـبر آنـان حمـایت کامـل خویش را ابراز می دارد، و مایـل است در هر محلّی حتّی دور از اقامتگاهشـان در جنگ همراه پیامبر باشـد. نام رهبر انصاری این بار اُسـید که در خبر مربوط به حـدیبیه ذکر شـد نیست، بلکه هم قبیله ای او سـعد بن مُعـاذ است. از این شـخص به عنوان شـهیدی یـاد می شود که در اثنـای جنگ خنـدق زخمی مهلـک برداشت و این خود تبیین می کنـد که چرا وظیفه اظهـار شـیفتگی نامحـدود برای جهاد از جانب انصار به او نیز محوّل شد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از واکنش انصار

خرسند می شود.

روایات دیگری راجع به رویداد بدر وجود دارد که در آنها افتخار تجدید نظر در پاسخ قرآنی اسـرائیلیان نافرمان نصـیب مقداد می شود، امّا نقش مهاجران، که او سـخنگوی آنان است، به هزینه انصار بزرگ جلوه داده می شود. یکی از این نوع روایات به صحابی انصاری، ابوایّوب، رزمنده ای مشهور باز می گردد که در حمله ای به قسطنطنیّه

کشته شد. از او خواسته می شود تا خبر را از زبان اوّل شخص بگوید به شیوه ای که به انصار جلوه ای ناخوشایند بدهد. این روایت را طبرانی (درگذشته در ۳۶۰/۹۷۱) مطرح کرد(۱). ابوایّوب نقل می کند که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله انصار را فرا خواند تا او را در هجوم به کاروان مکّه همراهی کنند و آنان راهی شدند، امّا بعدا پی بردند که مکّیان از نقشه آنها با خبر شده اند، و هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از آنان مشورت خواست، انصار گفتند: «به خدا ما قدرت نبرد با دشمن را نداریم، ما فقط به قصد کاروان [غیر مسلّح] راهی شده ایم».

پیامبر بار دیگر از آنان تقاضا کرد و آنان امتناع خود از جنگ را تکرار کردند. آن گاه مقداد چنین گفت: «ما آنچه را قوم موسی علیه السلام به وی گفتند نخواهیم گفت که: «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید». انصار با شنیدن این سخن از خود

شرمنده شدند و آرزو کردند کاش سخنان مقداد را گفته بودند.

در این جای واقعه، مقایسه ای ضمنی نه فقط میان اعرابِ با ایمان و اسرائیلیان نافرمان، بلکه بین مهاجران و انصار به چشم می خورد. در حالی که مهاجران با جنگ موافقت می کنند، انصار از این کار سر باز می زنند که آنان را هم تراز اسرائیلیان قرار

می دهد و در حال، آنان را از جماعت منتخب کنار می زند.

روایت ابوایّوب در تفسیر ابن ابی حاتم (درگذشته در ۳۲۷/۹۳۹)، در تفسیری بر آیات ۵ تا ۷ سوره انفال دیده می شود(۲). این قطعه می گوید که گروهی از مؤمنان هنگامی که خداوند پیامبر را از خانه اش بیرون آورد ناخشنود بودند و درباره حق با وی مجادله

کردند و دوست داشتند گروه عاری از قدرت [کاروان] نصیب آنان شود. مفسّران این قطعه را با معضل دوراهی بدر مرتبط کرده اند، و ابن حاتم به روایت ابوایّوب استناد کرده

۱- اِسناد: ابن لهیعه، عبداللّه مصری، درگذشته در ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱ - یزید بن ابی حبیب (مصری، درگذشته در ۱۲۸/۷۴۵-۷۴۶) - اسلم بن یزید ابو عمران تُجیبی (مصری) - ابوایّوب. ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۴، شماره ۴۰۵۶. نیز، ر.ک: ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۷ (درباره انفال: ۵)؛ همو، بدایه، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴ (از تفسیر ابن مَردَوَیه).

۲- ابن ابی حاتم، تفسیر، ج ۵، شماره ۸۸۰۵. به نقل از ابن ابی حاتم در فتح الباری، ج ۷، ص ۲۲۴.

است تا توضیح دهد کدام گروه از اعرابِ با ایمان ناخشنود بود. در این مورد، انصار چنین اند.

روایت دیگری وجود دارد که در آنها مقایسه میان اعراب و اسرائیلیان، فقط برای مهاجران، مستثنی از انصار نافرمان، اعمال می شود. بنابراین، روایت زیر بر مقداد متمرکز

می شود و به سایر صحابه کاری ندارد. سخنان مقداد در این جا تا بالاترین مرتبه اخلاص

و وفاداری نسبت به ارزش جهاد ارتقا داده می شود. این روایت اِسنادی دارد که به عبداللّه بن مسعود صحابی (مدنی / کوفی، درگذشته در ۶۵۲/۳۲-۶۵۳) باز می گردد(۱)، که می گوید:

من شاهد عملی متهوّرانه از مقداد بوده ام، و داشتن چنان تهوّری به اعتقاد خودم برایم عزیزتر از هر چیز دیگری معادل آن خواهد بود. او به پیامبر نزدیک شد، در حالی که آن حضرت از خداوند تقاضا می کرد کافران را مغلوب کند، و گفت: «یا رسول اللّه، واللّه، ما آنچه را بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند به شما نخواهیم گفت که: ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید؛ نه، ما در جلو و پشت سر و در راست و در چپ شما خواهیم جنگید». من دیدم که رخسار پیامبر صلی الله علیه و آله از شادی روشن شد.

این روایت انتشاری گسترده یافت؛ آن را ابن ابی عاصم (درگذشته در ۲۸۷/۹۰۰) در فصلی با عنوان «درباره استقامت مردم همراه با رهبرشان در مقابل دشواریها»(۲)، ثبت

کرد. این روایت در انواع مجموعه های تاریخ نگارانه و سیره ای دیده می شود(۳)، بُخاری آن

ص:۳۲

۱- اِسناد: مخارق بن عبداللّه [خلیفه] بن جابر کوفی - طارق بن شهاب (کوفی، درگذشته در ۸۲/۷۰۱-۷۰۲) - ابن مسعود. اِسنادی با رواج کمتر نیز وجود دارد: عمران بن ظبیان (کوفی، درگذشته در ۱۵۷/۷۷۳-۷۷۴) - ابویحیی حکیم بن سعد (کوفی) - ابن مسعود. برای روایتی با اِسناد اخیر، ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۱۰، شماره ۱۰۵۰۲.

۲- ابن ابی عاصم، جهاد، ج ۲، شماره ۲۲۱.

۳- طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۴۳۴ ج ۱، ص ۱۳۰۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۲۸؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۴۵-۴۶.

را در فصلی راجع به بدر نقل کرده است(۱). در نسخه ای دیگر با همان اسناد، نام بدر به صراحت ذکر می شود. امّا فاقد اظهار نظر تحسین آمیز ابن مسعود است(۲). همچنین روایتی وجود دارد که در آن هم نام ابن مسعود در اِسناد دیده نمی شود (مرسل)(۳). این دو روایت در تفسیرهای آیه ۲۴ سوره مائده تکرار می شود(۴).

برخلاف روایاتی که تاکنون بررسی شد، روایاتی مربوط به شورای جنگ بدر وجود دارد که در آنها افتخار انصار به هزینه مهاجران اعاده می شود. این روایات به روشنی احتجاج دینی انصار را نشان می دهد به طوری که سخت می کوشند تا نقش خود را در تلاشهای جمعی مبارزه جویانه اسلامی برجسته کنند. در این جا تأکید بر آن است که انصار نه تنها حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را در مدینه پناه دادند بلکه آماده پشتیبانی از آن حضرت در هر جای خارج از قلمرو مدینه نیز بودند، برخلاف مهاجران که مایل نبودند در جنگ به پیامبر بپیوندند. این هدف عمدتا با تغییر در ثبت ترتیب سخن گویان در شورای جنگ عملی می شود.

برخی از این روایاتِ موافق انصار در تفسیرهای مربوط به آیات ۵ تا ۷ سوره انفال که پیشتر به آن اشاره شد دیده می شود. در بعضی از آنها، انصار کسانی هستند که از گزینه

نظامی حمایت می کنند. روایت سُدّی (اسماعیل بن عبدالرحمان، کوفی، درگذشته در ۱۲۸/۷۴۵-۷۴۶) از این قبیل است که در آن، رهبر انصاری، سعد بن معاذ، نخستین کسی است که حمایت کامل خود از گزینه نظامی را ابراز می دارد، درحالی که ابوبکر که پیش از او سخن گفت فقط حمله به کاروان، و نه به لشکریان مسلّح، را توصیه کرد. مقداد

نیز گزینه نظامی را تأیید، و بازهم پاسخ بنی اسرائیل در قرآن را به شکل تجدید نظر شده

۱- بُخاری، صحیح، ج ۵، ص ۹۳ ۴:۶۴. و ر.ک: مستدرک، ج ۳، ص ۳۴۹ (معرفه الصحابه).

۲- ابن ابی عاصم، جهاد، ج ۲، شماره ۲۲۰؛ بُخاری، صحیح، ج ۶، ص ۶۴-۶۵ ۶۵، سوره مائده؛ نسائی، کبری، ج ۶، شماره ۱۱۴۰ (۱۱۴:۸۲).

۳- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۱۴.

۴- طبری، تفسیر، ج ۶، ص ۱۱۵؛ واحدی، وسیط، ج ۲، ص ۱۷۴؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹.

تکرار می کند. با این همه، او اظهارات خود را پس از سعد بن معاذ بیان می دارد که از اهمیّت نقش وی می کاهد. البتّه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از این توصیه مبارزه جویانه خرسندتر است تا از پیشنهاد ابوبکر(۱).

در تفسیر مقاتل بن سلیمان (درگذشته در ۷۶۷/۱۵۰-۷۶۸) راجع به همین آیات(۲)، پیامبر صلی الله علیه و آله درباره «یکی از آن دو گروه» که خداوند از آنها خبر داده است با مسلمانان به مشورت می پردازد، و مسلمانان پیشنهاد می کنند که با کاروان برخورد کنند و با نیروهای مسلّح نجنگند. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله همان سؤال را تکرار می کند و مسلمانان همان طرح را پیشنهاد می کنند، امّا سعد بن عباده یکی از رهبران انصار سخن می گوید و آمادگی کامل انصار را برای انجام آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله مناسب تشخیص دهد، حتّی همراهی کردن او تا عدن، اعلام می دارد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از این پاسخ خوشحال می شود. آخرین نفر که سخن می گوید مقداد از مهاجران است که تأیید می کند به پیامبر خواهد پیوست. اشاره به آیه قرآنیِ سخن بنی اسرائیل در گفتار او دیده نمی شود که این فقدان تا حدّی پاسخ دیرهنگام مقداد را کم اهمیّت می کند.

در این روایتِ خاصِ مُقاتل، نام رهبر انصار اندکی تفاوت دارد: سعد بن عباده به جای سعد بن معاذ آمده است. اوّلی از قبیله خزرج بود، نه از قبیله اوس که دیگری به آن تعلّق

داشت، و پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در دمشق ساکن شد و در همان جا درگذشت. آمدن نام او در این خبر اهمیّت دارد، زیرا برخی صاحب نظران ادعا کرده اند که او هرگز شاهد جنگ بدر نبوده است(۳). با وجود این، به سبب آن که از او به عنوان شخصی یاد می شود که در تمام غزوات دیگر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شرکت کرده و در اثنای آنها پرچم انصار را

۱- طبری، تفسیر، ج ۹، ص ۱۲۴-۱۲۵ (ذیل آیه ۵ سوره انفال). اِسناد: اسباط (کوفی، درگذشته در ۸۱۵/۲۰۰-۸۱۶) - سُدی.
۲- مُقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱.
۳- ر.ک: ابن عساکر مختصر، ج ۹، ص ۲۳۶.

حمل می کرده است(۱)، نام او می تواند به آسانی جایگزین نام سعد بن معاذ در بدر شود. در حقیقت، این دو شخص به سعدان (دو سعد) مشهور بودند که معنایش آن است که نام های آنان با یکدیگر عوض شدنی بود.

در روایت دیگری از این گروهِ طرفدار انصار، نام مقداد در کل از شورای جنگ حذف می شود و همین طور اشاره به واکنش بزدلانه اسرائیلیان در آیه ۲۴ سوره مائده. به علاوه، بقیّه مهاجران، یعنی ابوبکر و عمر، از طرف حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله امر به نشستن

می شوند، که معنایش آن است که آن حضرت یا علاقه ای به توصیه آنان ندارد یا از آنها ناراضی است. فقط راوی، توصیه رهبر انصاری، سعد بن عباده را، کلمه به کلمه نقل می کند. سعد آمادگی خود را برای پیروی از حضرت در جنگ تا دورترین مکان ابراز می دارد. سلسله اِسناد این روایت که عبدالرّزّاق ثبت کرد تا عکرمه (مولای ابن عباس،

مدنی، درگذشته در ۱۰۵/۷۲۳-۷۲۴) دنبال می شود(۲). ثبت مشابهی از این رویدادها در روایتی موجود است که تا صحابی بصری انس بن مالک (درگذشته بین سال های ۹۱/۷۱۰ و ۹۵/۷۱۳-۷۱۴)(۳) دنبال می شود و برخی از مؤلّفانِ مجموعه های مصنّف آن را ثبت کرده اند(۴).

در روایاتی دیگر، اشاره به سخن بنی اسرائیل در قرآن باز هم به چشم می خورد، امّا مقداد در آن حضور ندارد(۵)، و نقش تکرار کردن روایت تجدید نظر شده [پاسخ

ص:۳۵

۱- ابن عساکر مختصر، ج ۹، ص ۲۳۸.
۲- اِسناد: معمر بن راشد بصری / یمنی، درگذشته در ۱۵۴/۷۷۱ - ایوب سختیانی (بصری، درگذشته در ۱۳۱) - عکرمه. ر.ک: عبدالرّزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۵۰ (شماره ۹۷۲۷).
۳- اِسناد: حماد بن سلمه بصری، درگذشته در ۱۶۷/۷۸۳-۷۸۴ - ثابت بُنانی (بصری، درگذشته در ۱۲۳/۷۴۰-۷۴۱) - اَنَس.
۴- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۳۷۷-۳۷۸ شماره ۱۸۵۵۵؛ مسلم، صحیح، ج ۵، ص ۱۷۰ (۳۲، باب غزوه بدر)؛ ابن حِبّان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۷۲۲. نیز، ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۴۷.
۵- امّا ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۲۱۹، جایی که به عوض نام سعد اسم مقداد به عنوان سخنگوی انصار]!] در روایت انس ذکر می شود.

اسرائیلیان] به انصار منتقل، و با این تغییر، جریان انتقال افتخار از مهاجران به انصار کامل شده است. واضح ترین روایت از این نوع، روایتی است با این اِسناد: محمّد بن عمرو بن علقمه (مدنی، درگذشته در ۱۴۴/۷۶۱-۷۶۲) - پدرش علقمه بن وقّاص لیثی (مدنی). این روایت را ابن ابی شیبه ثبت کرده است(۱). باز هم ابوبکر و عمر پیشنهادی کم اهمیّت مطرح می کنند که در آن صرفا به موقعیّت مکّیان اشاره می شود، در حالی که رهبر انصار،

که این بار سعد بن معاذ است، به صراحت برخوردی نظامی را توصیه می کند. او می گوید: «ما همچون بنی اسرائیل نیستیم که به موسی علیه السلام گفتند: «تو و پروردگارت بروید و نبرد کنید...».

روایتی دیگر با موضوعی مشابه وجود دارد که آن هم تا انس بن مالک دنبال می شود(۲). امّا در این جا انصار به طور جمعی سخن می گویند و نام هیچ سخنگوی منفردی ذکر نمی شود. پیشنهاد ابوبکر و عمر که در ابتدا سخن می گویند نامشخّص باقی می ماند. این حدیث را ابن ابی عاصم ثبت کرده است و در بعضی مجموعه های مصنّف و نیز در تفسیرهای آیه ۲۴ سوره مائده تکرار می شود(۳).

در پایان، روایتی وجود دارد که از مناقشات داخلی مسلمانان فراتر می رود و در آن اختلاف میان سخن بنی اسرائیل در قرآن، و گفتار اعراب با ایمان به طور جمعی از جانب تمام امّت مؤمن بیان می شود. نقل می شود عتبه بن عبدالسلامی (صحابی حمصی، درگذشته در ۸۷/۷۰۶) که به مبارزی برجسته شهرت دارد، روایت کرده است که وقتی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مسلمانان فرمان جنگ با کافران را دادند، آنان گفتند:

۱- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۳۵۵ شماره ۱۸۵۰۷. و نیز، ر.ک: ابن کثیر، بدایه، ج ۳، ص ۲۶۴ (از ابن مردویهی)؛ همو، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۷ (درباره آیات ۵ تا ۷ سوره انفال).

۲- اِسناد، حُمید طویل بصری، درگذشته در ۱۴۲/۷۵۹-۷۶۰ - انس.

۳- ابن ابی عاصم، جهاد، شماره ۲۲۲؛ نسائی، کبری، ج ۵، شماره ۸۵۸۰ ۱:۷۸، ج ۶، شماره ۱۱۱۴۱ (۱۱۴:۸۲)؛ ابن حبّان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۷۲۱؛ بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ واحدی، وسیط، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵ (ذیل آیه ۲۴ سوره مائده)؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹ (ذیل آیه ۲۴ سوره مائده). نیز ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۰۵، ۱۸۸؛ ابویعلی، مسند، ج ۶، شماره های ۳۷۶۶ و ۳۸۰۳.

ای پیامبر خدا، در آن صورت ما آن چه را بنی اسرائیل گفتند به شما نخواهیم گفت که: «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید با آنها بجنگید». نه [ما می گوییم]: «تو و پروردگارت بروید با آنها بجنگید، ما همراه شما خواهیم جنگید»(1).

در این جا تمام امّت عرب به عنوان گروهی مجتمع تشکیل یک امّت برگزیده جدید می دهند که جایگزین بنی اسرائیل می شود.

ص:۳۷

۱- اِسناد: حسن بن ایّوب حضرمی - عبداللّه بن ناسج حضرمی - عتبه بن عبد. ر.ک: ابن حنبل، مُسند، ج ۴، ص ۱۸۳؛ طبرانی، کبیر، ج ۱۷، شماره ۳۰۶؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹ ذیل آیه ۲۴ سوره مائده.

کتاب شناسی

ابن ابی حاتم، عبدالرّحمان بن محمّد، تفسیر القرآن العظیم، تصحیح اسعد محمّد الطیّب، ۱۰ جلد، ریاض، ۱۹۹۷.

ابن ابی شیبه، عبداللّه بن محمّد، کتاب المصنّف فی الاحادیث و الآثار، تصحیح عبدالخالق الافغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۹۷۹-۱۹۸۳.

ابن ابی عاصم الشیبانی، کتاب الجهاد، تصحیح ابو عبدالرحمان الحمید، ۲ جلد، مدینه، ۱۹۸۹.

ابن حبّان، محمّد بن احمد البُستی، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبّان ترتیب علاءالدین الفارسی، تصحیح شعیب الارناؤوط، ۱۶ جلد، بیروت، ۱۹۸۸.

ابن حنبل، احمد، المسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۸۹۵/۱۳۱۳، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ابن سعد، محمّد، کتاب الطبقات، ۸ جلد، بیروت، ۱۹۶۰.

ابن عساکر (مختصر) = ابن منظور محمّد بن مکرّم، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، ۲۹ جلد، دمشق، ۱۹۸۴-۱۹۸۸.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، ۱۴ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۹۷۴.

---------- ، تفسیر القرآن العظیم، ۴ جلد، قاهره، بی تا.

ابن وهب، عبداللّه، الجامع فی الحدیث، تصحیح مصطفی حسن حسین محمّد، ۲ جلد، ریاض، ۱۹۹۶.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویّه، تصحیح مصطفی السقّا و دیگران، ۴ جلد، چاپ مجدّد،

بیروت، ۱۹۷۱.

ابو داوود، السنن، ۲جلد، قاهره، ۱۹۵۲.

ابویعلی، احمد بن علی الموصلی، المسند، تصحیح حسین سلیم اسد، ۱۳ جلد، دمشق، بیروت، ۱۹۸۴–۱۹۹۰.

البخاری، محمّد بن اسماعیل، الصحیح، ۹ جلد، قاهره، ۱۹۵۸.

بخاری، ادب = فضل اللّه الجیلانی، فضل اللّه الصمد فی توضیح الادب المفرد للبخاری، حمص، ۱۹۶۹.

بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، تصحیح محمّد حمید اللّه، قاهره، ۱۹۵۹.

بیهقی، احمد بن الحسین، دلائل النبوّه، تصحیح عبدالمُعطی قلعجی، ۷ جلد، بیروت، ۱۹۸۸.

---------- ، السنن الکبری، ۱۰ جلد، حیدرآباد، ۱۳۵۵/۱۹۳۶، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

سمهودی، نورالدین علی بن احمد، وفاءالوفا باخبار دارالمصطفی، تصحیح محمّد محیی الدین، عبدالحمید، بیروت، ۱۹۸۴.

سیوطی، جلال الدین، الدُرُّ المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۴/۱۸۶۹، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تصحیح حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۵ جلد، بغداد، ۱۹۸۰–۱۹۸۵.

طبری، محمّد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۳۰ جلد، بولاق، ۱۳۲۳/۱۹۰۵، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۹۷۲.

---------- ، تاریخ الرُسُل والملوک، تصحیح میخائیل یان دخویه و دیگران، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱ (نیز تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، ۱۰ جلد، چاپ مجدّد، قاهره، ۱۹۸۷).

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمّد، مشکل الآثار، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۳۳۳/۱۹۱۴، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

عبدالرّزّاق، ابوبکر بن همّام الصنعانی، المصنّف، تصحیح حبیب الرحمان الاعظمی،

۱۱ جلد، بیروت، ۱۹۷۰.

فتح الباری = شهاب الدین احمد بن حجر العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البُخاری، ۱۳ جلد، بولاق، ۱۳۱۰/۱۸۹۲، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

کنز = علاءالدّین المتّقی بن حسام الدّین الهندی، کنز العُمّال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صفوه السقّا و بکری حیّانی، ۱۶ جلد، بیروت، ۱۹۷۹.

مستدرک = الحاکم محمّد بن عبدالله النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۳۴۲/۱۹۲۳.

مسلم

بن الحجّاج، الصحیح، ۸ جلد، قاهره، ۱۹۱۵، چاپ مجدّد، قاهره، بی تا.

مقاتل

بن سلیمان، تفسیر القرآن، تصحیح عبدالله محمود شحاته، ۵ جلد، قاهره، ۱۹۷۹.

نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، تصحیح عبدالغفّار البنداری و سیّد حسن، ۶ جلد، بیروت، ۱۹۹۱.

واحدی، علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تصحیح عادل احمد عبدالموجود و دیگران، بیروت، ۱۹۹۴.

واقدی، محمّد بن عمر، کتاب المغازی، تصحیح مارسدن جونز، ۳ جلد، لندن، ۱۹۶۶.

واقدی، فتوح الشام، قاهره، ۱۹۴۹، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

یعقوبی، احمد بن اسحاق، التاریخ، بیروت، ۱۹۶۰.

Bashear, S., `` The Title Fāruq and its Association with `Umar I '' , in Studia Islamica, ۷۲ (۱۹۹۰), ۴۷-۷۰.

Busse, H., ``` Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem'', in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۸ (۱۹۸۶), ۷۳-۱۱۹.

Hawting, G. R., ``Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary'', in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۴.

Noth, Albrecht, and Lawrence I. Conrad, The Early Islamic Historical Tradition: A Source Critical Study, Princeton, ۱۹۹۴.

Rubin, Uri, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, princeton, ۱۹۹۵.

ص:۴۰

سیره و تفسیر: محمّد کلبی درباره یهودیان مدینه

مارکو شولر

ترجمه: محمّد تقی اکبری

در پژوهشهای اخیر هم تاریخچه منازعات حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با یهودیان مدینه و هم مضمون و اهمیّت نقل از کلبی بسیار مورد بحث قرار گرفته است، هر چند در زمان حاضر نسبت به حلّ یک باره و همیشگی مسایل مورد بحث امید اندکی وجود دارد. با این همه، پیشنهاد می کنم برخی نکات برجسته، مورد بحث بیشتری قرار گیرد، زیرا مزیّت حاصل از مقابله روایات مربوط به یهودیان مدینه و گزارش کلبی از آن، در این حقیقت نهفته است که این روایات بخشی از خود منبع اطّلاعاتی هستند، در حالی که گزارش کلبی یکی از چندین شکلی است که این اطّلاعات در آنها موجود است. بنابراین، با مقابله محتوا و شکل ممکن است مطلبی درباره هر دو بیاموزیم.

۱- محمّد کلبی و مقام او در دانش پژوهی اسلامی

ابوالنضر محمّد بن سائب بن بشر کلبی در سال ۶۶/۶۸۵ متولّد شد و در سال ۱۴۶/۷۶۳ در کوفه درگذشت، و بنابراین، از معاصران ابن اسحاقِ صاحب نظر در مغازی، و مُقاتِل بن سلیمان مفسّر بود (که هر دوی آنان در سال ۱۵۰/۷۶۷ درگذشتند). اندك اطّلاعاتی که از زندگی محمّد کلبی داریم ارزش ذکر کردن ندارد. شهرت علمی اش تقریبا منحصر به تفسیر او و از قرآن است، چنان که در توصیف مکرّر او به عنوان «صاحب التفسیر»

آشکار می شود(۱). غالبا از او به عنوان صاحب نظری مهم در شعر، علم الانساب و شناخت قبایل (ایام العرب) نیز یاد می شود. در این زمینه اخیر پسرش هشام (وفات، ۲۰۴/۸۱۹)، «صاحب الانساب» بعدا در قرن دوم / هشتم سرآمد همگان شد. با وجود این، شهرت علمی محمّد کلبی در نتیجه دستاورد حرفه ای او به اندازه بدنامی او در نظر

نسلهای بعدی نیست که وی را ناقلی تحریف گر، غیر قابل اعتماد و دارای گرایشهای افراطی شیعی می شناسند(۲).

به نظر می رسد ارتباط محمّد کلبی با کوفه که از روزهای نخست ترویج اسلام پایگاه شیعیان بود، و رابطه نزدیک مخبر او ابوصالح (وفات، ۱۰۱/۷۱۹) با خاندان علوی(۳) مؤیّد این نظر باشد. با این همه، گرایشهای شیعی کلبی به خصوص از آن چه در روایات منتسب به او می یابیم آشکار نیست(۴).

منابع بعدی، با چند استثنا، معمولاً کلبی را یک ناقل متروک، یعنی، گمراه کننده و غیر قابل اعتماد تشخیص می دهند(۵). این اصطلاح از جمله بدترین برچسب هایی محسوب

۱- درباره محمّد کلبی، ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۶، ص ۳۵۸؛ ابن قتیبه، معارف، ص ۵۳۵؛ ابن ندیم، فهرست، ص ۱۰۷؛ ابن خلّکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۰۹-۳۱۱؛ یغموری، نورالقبس، ص ۲۶۲-۲۵۶ مفصّل ترین مدخل با اطّلاعات زیاد که در جای دیگری یافت نمی شود؛ ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ سمعانی، انساب، ج ۵، ص ۸۶؛ یافعی، مرآه، ج ۱، ص ۲۳۶؛ صفدی، وافی، ج ۳، ص ۸۳؛ ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۲۴۸؛ داوودی، طبقات، ج ۲، ص ۱۴۹.

۲- گفته می شود او به جاودانگی حضرت علی علیه السلام و رجعت وی در آخرالزمان معتقد بود. ر.ک: ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ سبط بن عجمی، کشف، ص ۳۷۳؛ ابن خلّکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۱۰؛ صفدی، وافی، ج ۳، ص ۸۳ در گزارشی از کلبی گفته می شود در زمان عدم دسترسی به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، بر حضرت علی علیه السلام وحی هایی نازل می شد. مقایسه کنید با مطالب بعدی در یادداشت ۲، ص ۸۶.

۳- ابو صالح باذام یا باذان کوفی ناقل واسطه میان ابن عباس و کلبی مولای ام هانی، خواهر حضرت علی علیه السلام بود. ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۶، ص ۲۹۶؛ ابن حبیب، محبّر، ص ۴۷۵؛ ذهبی، سیر، ج ۵، ص ۳۷. نیز ر.ک: یادداشت ۱۷.

۴- مقایسه کنید با: J. van Ungenützte Texte zur Karrāmya. Eine Materialsammlung, Heidelberg. ۱۹۸۰, ۴۷f.

۵- بخاری، ضعفاء، ص ۱۰۵، و همان، تاریخ، ج ۱، ص ۱۰۱ گفته می شود روایت کلبی - ابوصالح فقط شامل دروغهایی است؛ نسائی، ضعفاء [و المتروکین]، ص ۲۳۱ («متروک الحدیث»)؛ عیاض، شفا [بتعریف حقوق المصطفی]، ج ۲، ص ۱۱۲، («نقل از کلبی یا ذکری از او به علّت ضعف آشکار [روایات او] و دروغگویی اش مجاز نیست»، در قسطلانی، مواهب، ج ۱، ص ۱۳۰ نیز ذکر شده است)؛ ابن جوزی، ضعفاء، ج ۳، ص ۶۲؛ مغلطای، اشاره، ص ۱۲۵؛ ابن سیدالناس، عیون، ج ۱، ص ۳۰۸ («کلبی ضعیف به حساب می آید، به ویژه هنگامی که از طریق ابوصالح از ابن عباس نقل می کند»)؛ ذهبی، سیَر، ج ۶، ص ۲۴۸؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۷۱ که در ذیل آیه ۵۶ سوره مائده آمده است («متروک الحدیث»)؛ قسطلانی، مواهب، ج ۱،

ص ۱۲۹ (با اظهار نظری بسیار شبیه نظر ابن حجر در فتح، ج ۸، ص ۵۶۱). مدخل مربوط در صدفی، وافی، ج ۳، ص ۸۳، قرائت اندک تفاوتی دارد و سعی می کند به کلبی شخصیّت مثبت تری بدهد: «کلبی هم به دروغ گویی و هم به شیعه بودن متهم شده است، و با وجود این او یک مفسّر برجسته قرآن بود که به رغم ضعف در آنچه روایت می کرد، از دانش وسیعی برخوردار بود... ابن عدی [وفات ۳۶۵/۹۷۶] گفت: «به علّت شهرتی که در میان راویان ضعیف دارد، روایت هایش هنوز دست به دست می گردد». در زرکشی، برهان، ج ۲، ص ۱۵۹ نقل قول دیگری برگرفته از کتاب ابن عدی، الکامل فی معرفه ضعفاء المحدثین، می یابیم: «بعضی از روایات کلبی صحیح (صالحه) هستند مخصوصا آنهایی که به نقل از ابوصالح اند. او یک صاحب نظر مشهور تفسیر است... بعد از او مقاتل بن سلیمان قرار دارد، امّا کلبی را باید بر او رجحان داد» ذکر شده در سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶.

می شود که می تواند برای یک راوی حدیث یا، در واقع امر، برای هر دانشمندی مورد استفاده قرار گیرد(۱). بنابراین، روایاتی که به نام کلبی بود عموما بی ارزش تلقّی می شد و معنی ضـمنی دیگرش آن بود که در احتجاج نباید از آنها استفاده کرد(۲). امّا با این همه، از نقل احادیثی که نشانه ای از کلبی داشت در قرون نخستین غالبا جلوگیری نمی شـد و در نتیجه، قـدری رواج یافت، هر چنـد اشاره به او یا ذکر روایاتش می توانست انتقاد شدیـدی را برانگیزد. برخی دانشـمندان به این نتیجه رسـیدند که بهتر است در نوشته هایشان از کلبی نقل قول نکنند یا چنان که گفته می شود، اسناد به او را در روایاتشان کتمان کردند(۳).

ص:۴۳

۱- ر.ک: ابن رجب، شـرح علـل، ص ۲۳۱. ملاکهـای متروک بودن یک شـخص معمولاً نه ضـعف علمی و نه ضـعف حافظه، بلکه تقلّب یا دستکاری عمدی در روایات بود.

۲- سـبط بن عجمی، کشـف، ص ۳۷۳؛ ابن جوزی، ضـعفاء، ج ۲، ص ۶۲ به نقـل از ابن حبّان بُستی وفات، ۳۵۴/۹۶۵: «دروغ گویی او [یعنی، کلبی] چنان آشکار است که نیاز به اثبات ندارد... استفاده از خبرهای او در استدلال شرعی جایز نیست».

۳- بنابراین در آثار صـحیح مهمتر، از کلبی نام برده نمی شود. ابن اسـحاق به علّت مخفی کردن نام کلبی با ذکر کنیه نامشهور «ابوالنضـر» مورد انتقاد قرار گرفت که مرتکب تـدلیس یعنی، پنهان کردن یا حـذف عمـدی نام مخبر بلافصل خود شـده است، ر.ک: بخاری، ضعفاء، ص ۱۰۶؛ ابن خلّکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۱۰، ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ ابن حجر، تعریف، ص ۲۵ و بعـد؛ جی. برتون، مقـدّمه ای بر حـدیث: (J. Burton, An Introduction to the adth, Edinburgh, ۱۹۹۴, ۱۱۲) با وجود این، هیچ نقلی از ابن اسـحاق - ابوالنضـر برایم شـناخته شده نیست، جز در بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۰۸ که آن هم به ابوالنضـر سالم بن عبـداللّه، نوه عمر اشاره می کند. برعکس، گاهی اوقات شـخص با اسـناد آشـکار ابن اسـحاق - کلبی مواجه می شود، مثلًا در ابن کثیر، بدایه، ج ۱، ص ۱۸۹، و سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۲۹۲. چنین موردی به سفیان ثوری نیز مربوط می شود: گفته می شود که او هم نـام کلبی را پنهـان کرده است ابن خلّکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۱۰؛ ذهبی، سیر، ج ۴، ص ۲۴۹، گر چه اسـناد آشکاری ثوری (سفیان بن سعید) - کلبی در واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۸۶۴، و نقل قولهایی از کلبی - ابو صالـح - ابن عبـاس در ثوری، تفسـیر، ص ۷۳ (ذیـل آیه ۲۸۱، سـوره بقره)، ص ۱۱۵ (ذیل آیه ۱، سوره انفـال) و ص ۱۶۰ (ذیل آیه ۴۷، سوره حجر) درج شـده است؛ نقـل روایت از کلـبی را خود ثوری در ترمـذی، سنن، ج ۵، ص ۳۹۸ اعتراف می کند. و بالاخره گفته می شود، دانشـمندی دیگر با اسـتفاده از کنیه «ابوسعید» به کلبی اشاره کرده است. ر.ک: ابن حنبل، علل، ج ۳، ص ۱۱۸ و سـمعانی، انساب، ج ۵، ص ۸۶، شایـد اِسـناد (محمّـد بن مروان) سـدّی - ابو مالک - ابو صالح - ابن عباس (بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۵۳۶) نمونه ای از تدلیس باشد، زیرا با اِسـناد سدّی - کلبی - ابو صالح - ابن عباس (همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۹۶) مطـابقت دارد که در جمع دانشـمندان به عنوان «زنجیره دروغ گویان» بـدآوازه هسـتند، مقایسه کنیـد با سـیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶ (فصل ۸۰).

چنان شد که روایات کلبی فقط به معدودی از تفاسیر قرآنی و تألیفات مربوط به آن راه یافت: آنها غالبا در تفسیر ثعلبی، نسخه مختصر آن به قلم بَغَوی، تفسیر قرطبی، اسباب النزول واحدی و تفسیر او موسوم به وسیط نقل می شوند(۱)، امّا در تفسیرهای عبدالرّزّاق، ابواللّیث

سمرقندی، فخرالدّین رازی، ابن کثیر و ابوحیّان کمتر و به ندرت استفاده می شوند. از طرف دیگر، شواهدی موجود است که در طی قرون، تفسیر کلبی، همواره به ویژه در

بخش شرقی قلمرو اسلامی مطالعه و نقل می شد(۲).

۱- نقل قولهای مکرّر از کلبی احتمالاً یکی از علل انتقاد شدید ابن تیمیّه، مقدّمه، ص ۶۹ از تفسیرهای واحدی، ثعلبی و بَغَوی دایر بر «غیر سنّتی بودن» آنهاست. علاوه بر آثار تفسیری که ذکر شد، نام کلبی در نوشته های مربوط به علم تفسیر، مثلاً ابن قتیبه، مشکل، ص ۱۶۰ و ۲۶۹ و مدّتها بعد در برهان زرکشی، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۸۳، ج ۲، ص ۸۰، نیز دیده می شود.

۲- در روایت از هشام پسر کلبی، تفسیر توسّط ابوبکر محمّد بن ابراهیم کرخی که در سال ۳۸۱/۹۹۱ درگذشت رافعی، تدوین، ج ۱، ص ۱۴۸ نقل شد و بدین ترتیب تفسیر ابن کلبی مترادف تفسیر کلبی شد، نیز ر.ک: ابن حجر، فتح، ج ۸، ص ۵۳۸. چند دهه قبل از آن، ابو محمّد دینوری (وفات، ۳۰۸/۹۲۰) کتاب الواضح فی تفسیر القرآن را تدوین کرد که محتوای آن کاملاً شبیه تفسیر کلبی است، ر.ک: A. Rippin, ``Al-Zuhri, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsir Texts", in BSOAS, ۴۷(۱۹۸۴), ۲۳, and idem, ``Tafsir Ibn `Abbās and Criteria for Dating Early Tafsir Texts", in JSAI, ۱۸ (۱۹۹۴), ۴۷ ff.; cf. also van Ess, Ungenützte Texte, ۴۴ and ۵۱ ff. در روایتی دیگر، ابوعمرو عثمان بن محمّد بلخی (وفات، ۵۳۷/۱۱۴۳) کتاب التفسیر للکلبی را (سمعانی، تحبیر، ج ۱، ص ۵۵۴) مورد توجّه قرار داد؛ اِسناد ارائه شده، هیچ یک از دانشمندان تکمیل کننده اِسناد تفسیر ابن عباس / کلبی را چنان که در اثر ریپین (Rippin)، «تفسیر ابن عباس»، ص ۷۷ بازسازی شده، شامل نمی شود. خطوط نقل تفسیر کلبی که ثعلبی و بغوی در ابتدای آثار تفسیری خود نقل کردند نیز اشاره به شرق، مخصوصا منطقه خراسان دارد، ر.ک: I. Goldfeld, ``The Tafsir of `Abdallah b. `Abbās", in Der Islam, ۵۸ (۱۹۸۱), ۱۳۲ff. و بالاخره، نسخه ای (ناقص) از تفسیر کلبی در میان کتابهای دانشمند شیعی، ابن طاووس، وجود داشت، ر.ک: E. Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden, ۱۹۹۲, ۳۴۳.

خارج از آثار مربوط به تفسیر، از کلبی نه فقط در نوشته های تاریخ نگارانه یا دارای ماهیّت اجرایی از قرون سوم / نهم به بعد(۱)، بلکه در آثار مربوط به سیره و دلائل نیز به کرّات نقل قول می شود(۲). از این لحاظ، تأثیر کلبی بر دانش پژوهی اسلام هم تراز تأثیر

۱- روایت هایی از کلبی (غالبا از طریق ابو صالح - ابن عباس) در ابو یوسف، خراج؛ یحیی، خراج؛ ابن سعد، طبقات؛ ابن شبّه، تاریخ؛ ابن حبیب، محبّر؛ و بلاذری، فتوح به چشم می خورد. همچنین در فرازی، سیر، صولی، ادب، و نیز اغلب در انساب الاشراف بلاذری و مجلّدات نخست تاریخ الرسل و الملوك طبری دیده می شود.

۲- در آثار سیره به معنی واقعی کلمه، از کلبی در کَلاعی، اختفاء، ج ۱، ص ۱۷۸؛ مغلطای، اشاره، ص ۱۲۵؛ ابن سید الناس، عیون، ج ۱، ص ۳۰، ۴۸، ۳۰۸، ج ۲، ص ۱۸۳، ۳۵۶؛ قسطلانی، مواهب، ج ۱، ص ۴۰ نقل می شود. صاحب نظران اولیّه مغازی درباره اعتبار کلبی اختلاف رأی داشتند: یحیی بن سعید اموی وفات، ۱۹۴/۸۰۹ روایات او را پذیرفت (ابن کثیر، بدایه، ج ۳، ص ۱۳۸)، هنگامی که در حقیقت سلیمان تیمی (وفات، ۱۴۳/۷۶۰) او را یک دروغ گو خواند (ابن جوزی، ضعفاء، ج ۳، ص ۶۲)؛ ابن سید الناس، همان منبع، ص ۳۰۸، سرانجام اِسناد ابن عائذ - ولید بن مسلم، از کلبی را دارد. در خصوص نوشته های راجع به دلائل، در آثار ابوالشیخ، اخلاق، ص ۲۰۲؛ خیضری، اللفظ المکرّم، ص ۴۰؛ و نیز به کرّات توسّط ابن منده (ابن حجر، فتح، ج ۸، ص ۴۵۴) و ابو نُعَیم (نقل شده در ابن کثیر، همان منبع، ص ۳۱۲؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۳۹، ج ۲، ص ۴۹۴) از کلبی نقل روایت می شود. در بیهقی، دلائل، در روایاتی مختلف از کلبی بارها نام برده می شود (ج ۲، ص ۱۹۶، ج ۳، ص ۴۵۹، ج ۴، ص ۱۶۶، ج ۶، ص ۲۷۴)، امّا بیشترین نقل قول ها، قریب، ۲۰ مورد، در سیوطی، خصائص، دیده می شود که ۵ مورد از بیهقی برداشته شده است (ج ۱، ص ۲۱۴، ۳۱۸، ۳۲۳، ج ۲، ص ۱۶۹). از این رو، چنین نیست که به قول ریپین (Rippin)، «تفسیر ابن عباس» ص ۵۴، سیوطی از ذکر روایات کلبی بی اطلاع باشد یا آن را در نظر نداشته باشد.

محمّد بن عمر واقدی است؛ عالمی که به همان اندازه بدآوازه بود، امّا روایاتش در زمینه مغازی و سیره به نظر می رسد برای دانشمندان مسلمان جنبه حیاتی داشته است(۱). بنابراین، بیهقی از مراجع مهم شافعی به این حقیقت اشاره می کند که از کلبی می توان در

موضوعهای تفسیر و مغازی، و نه در زمینه خود حدیث، نقل قول کرد(۲). با وجود این، با ذکر روایات کلبی منحصرا به نام منبع اصلی او ابن عباس یا انضمام اِسناد دیگری به آنها، حضور محمّد کلبی در صحنه روایات اسلامی در مقیاسی به مراتب گسترده تر از آن

ص:۴۶

۱- مقایسه کنید با نیشابوری، مستدرک، ج ۳، ص ۶۴، و نیز ابن تیمیّه، صارم، ص ۱۳۲ و سبط بن عجمی، کشف، ص ۳۹۶ برای استدلالهای جالبی که این صاحب نظران به منظور توجیه نقل مطالب واقدی در زمینه مغازی، مطرح کردند؛ همچنین ر.ک: اثر تحقیقی ام: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, Wiesbaden, ۱۹۹۸, ۶۲ ff.

۲- بیهقی، دلائل، ج ۱، ص ۳۵. دانشمندان مسلمان مادام که به احکام شرعی «الحلال و الحرام» مربوط نمی شد در زمینه های تفسیر و مغازی عموما کمتر انتقاد می کردند، ر.ک: بیهقی، همان اثر، ص ۳۴ و ابن تیمیّه، حدیث، ص ۱۵۱. مطابق نظر ابن حنبل، روایات مربوط به تفسیر و مغازی به «اطّلاعات بدون اصل» یا «بدون اِسناد» تعلق دارند، یعنی، اطّلاعاتی دارای منشأ نامعین و تأیید ضعیف: ابن تیمیّه، مقدمه، ص ۵۲؛ سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۳۹۱، ۳۹۳ (فصل ۷۸)، نیز نقل شده توسّط گلدزیهر: I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, ۱۹۲۰, ۵۷. با وجود این دانشمندان مهم حدیث چون ابن مردویه (ذکر شده در سیوطی، لباب، ج ۳، ذیل آیه ۵۸، سوره نساء) و ابن عساکر (نقل شده در سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۶۴، ۱۴۰، ۳۸۳) روایات کلبی را «اخراج» کردند. همچنین، ابن حجر در کتاب فتح خود از کلبی نقل قول می کند (ج ۶، ص ۶۵۵، ج ۷، ص ۴۳۰، ج ۸، ص ۵۵۸، ۶۳۹، ۷۰۰، ۸۰۷) یا به تفسیر (ابن) کلبی اشاره می کند، برای مثال، فتح، ج ۸، ص ۵۳۷.

است که در نگاه اوّل به چشم می آید(۱).

در این مقاله فقط به تفسیر الکلبی نمی پردازم(۲). هر حدیثی درباره مبارزه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با یهودیان که در سایر منابع با نام کلبی نقل می شود، مورد توجّه خواهد بود. صریحا بگویم، تفسیر الکلبی تفسیر متعلّق به کلبی نیست؛ به همان معنایی که مثلاً تفسیر

مجاهد ادّعا می کند تفسیر مجاهد (وفات، ۱۰۴/۷۲۲) است، زیرا کلبی فقط در مقام ناقل تفسیر ابن عباس ظاهر می شود و ابوصالح رابط میان این دو شخص است(۳). البتّه اِسناد ابن عبّاس - ابوصالح - کلبی برای دانشمندان بعدی شناخته شده بود، امّا به علّت نظر منفی درباره صلاحیّت و اعتبار کلبی، این روایت از همه ضعیف تر به حساب آمد(۴). نظر

به چنین موقعیّتی دو سؤال مطرح می شود: چگونه باید تعیین کنیم که آیا روایت کلبی به

ص:47

۱- بعضی احادیث که از طریق کلبی - ... ابن عباس شناخته شده اند، به عنوان مثال، در تفسیر طبری با اِسناد ابن عباس - سعید / عکرمه - م. ابن ابی محمّد بن اسحاق - سلمه / ابن بُکیر ثبت شده اند، نیز ر.ک: H. Horst, ``Zur Überlieferung im Korankommentar at-Ṭabaris", in ZDMG, ۲۸ (۱۹۵۳), ۳۰۳.

۲- ما هنوز نسخه تصحیح شده نقّادانه ای از تفسیر کلبی بر اساس نسخ خطی گوناگون نداریم. برای مقاله حاضر از نسخه خطی ۴۲۲۴ .Ar کتابخانه Chester Beatty Library، دوبلین استفاده کرده ام. (following C. Versteegh, Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam, Leiden, ۱۹۹۳, and Rippin, ``Tafsir Ibn `Abbās". Another ms., Ayasofya ۱۱۸ was used by J. Wansbrough, Quranic Studies, London-Oxford, ۱۹۷۷). و نیز از تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس چاپ شده بر حاشیه الدرّ المنثور سیوطی، مقایسه کنید با ریپین، همان اثر، صفحه ۳۹ و بعد، بهره جسته ام. اگر چه بیشتر دست نوشته ها دارای عنوان تفسیر ابن عباس است، هیچ گونه «نظر شرق شناسانه ای» نیست ریپین، همان اثر، ص ۵۲ که آن را تفسیر الکلبی بنامند، زیرا چنین رویّه ای در میان دانشمندان مسلمان معمول بود؛ ر.ک: یادداشت ۲ ص ۴۰.

۳- مقایسه کنید با پیشتر، یادداشت ۳ ص ۳۸. نقل او از ابن عباس را برخی می گفتند نادرست است، زیرا ابوصالح هرگز با ابن عباس دیدار نکرد ابن جوزی، ضعفاء، ج ۱، ص ۱۳۵؛ نیز مقایسه کنید با ابن حنبل، علل، ج ۲، ص ۵۰۲ در حالی که دیگران، از قبیل ابن مَعین (وفات، ۲۳۳/۸۴۷)، اشکالی در آن نیافتند، جز هنگامی که نقل قول توسط کلبی بود (ذهبی، سیر، ج ۵، ص ۳۷؛ مزّی، تهذیب، ج ۴، ص ۷؛ همچنین مقایسه کنید با اظهار نظر بُخاری که پیشتر در یادداشت ۳ ذکر شد).

۴- سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶ فصل ۸۰؛ طاشکری زاده، مفتاح، ج ۱، ص ۴۰۱.

واقع به ابن عباس برمی گردد؟ اگر به او برنمی گردد، آیا تفسیر کلبی دست کم شامل روایاتی

است که مربوط به دوران زندگی کلبی باشد یا صرفا تنظیم تعدادی از روایات جعلی منسوب به کلبی است؟ در ادامه سخن سعی خواهم کرد با تجزیه و تحلیل گزارشی که کلبی از منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان ارائه می دهد، به این پرسشها پاسخ دهم.

۲. گزارش محمّد کلبی از منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان

بازسازی گزارش کلبی درباره منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان عرب به روشی ساده و تا حدودی نظام مند کار آسانی نیست. روایات او - به دلایلی که پیشتر ذکر شد - در منابع متأخّر کمتر از منابع اوّلیّه نقل می شود و برای بعضی نکات عمدتا تفسیر او را در اختیار داریم که روش خاصّ جزء جزء تفسیری را عرضه می کند که اطّلاعاتی بی ارتباط با

هم را در اختیار می گذارد و فاقد هرگونه گزارش روشن مربوط به توالی های زمانی و علّی

است. به علاوه، تفسیر به شکل موجود آن به نظر می رسد هر چیزی باشد جز یک تفسیر کامل. بیشتر اطّلاعات کلبی که در جاهای دیگر یافت می شود، در این تفسیر به چشم نمی خورد، یا هنگامی که دیده می شود، شکلی متفاوت دارد. با وجود این، با گردآوری روایاتی که در تفسیر او یافت می شود و روایات نقل شده در نوشته های بعدی، در نگاه اوّل تصویر زیر جلوه گر می شود.

از آن جا که یهودیان مدینه به علّت دانش مذهبی خود مشهورند، بزرگان مکّه که به پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شک دارند به آنان نزدیک می شوند(۱). پس از هجرت، هنگامی که شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به مدینه آمده بود، با علمای یهود به مباحثاتی طولانی و بی نتیجه پرداخت(۲). این بحثها پیرامون اصول اساسی دین جدید حضرت

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۶۵؛ بغوی، تفسیر، ج ۳، ص ۴۴۹ (ذیل آیه ۴۸ سوره قصص؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۳۰.

۲- برای نمونه، کلبی، تفسیر، ص ۲۳ الف ذیل آیه ۷ سوره آل عمران؛ بَغَوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۹ (ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران: تعبیری مبسوط تر از آنچه در کلبی، همان منبع، ص ۲۴ ب و تنویر، ج ۱، ص ۱۶۲ می یابیم)؛ کلبی، همان منبع، ص ۲۷ الف (ذیل آیه های ۶۹ و ۷۲ سوره آل عمران)؛ واحدی، اسباب، ص ۱۱۵ (ذیل آیه ۷۷ سوره آل عمران)؛ قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۱۲۷ (ذیل آیه ۸۳ سوره آل عمران)؛ واحدی، همان منبع، ص ۱۳۸ (ذیل آیه ۱۸۳ سوره آل عمران؛ بغوی، همان منبع، ج ۱، ص ۴۴۰ (ذیل آیه ۴۹ سوره نساء؛ گزارشی مشابه در فرّاء، معانی، ج ۱، ص ۲۷۲)؛ واحدی، همان منبع، ص ۲۰۲ (ذیل آیه ۵۷ سوره مائده).

محمّد صلی الله علیه و آلهمتمرکز بود و غالبا به سوء تفاهم متقابل یا حتّی حمله های بدنی منجر می شد که مهمترین آنها سیلیی ای بود که ابوبکر بر صورت عالم یهودی، فنحاص، نواخت(۱). با

این همه، بعضی یهودیان به اسلام می گروند(۲). هنگامی که نزدیک است حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهقربانی توطئه یک یهودی شود که قصد جان آن حضرت را کرده است(۳)، با

محاصره یکی از قبایل یهودی، بنی نضیر، توسّط حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و شکست آنان - مطابق تفسیر الکلبی پس از غزوه احد - دوران مجادله و مباحثه به پایان می رسد(۴). آنان از مدینه اخراج می شوند و سرانجام به شهرهای اریحا و اَذرِعات (درعای کنونی) در سوریه می رسند(۵)؛ سرزمین فتح شده آنان که عمدتا شامل هفت باغستان است در میان مهاجران فقیر، گروهی از مسلمانان که به تازگی از مکّه به مدینه مهاجرت کرده بودند، تقسیم می شود (ر.ک: مطالب بعدی). حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با دومین قبیله مهم یهود

۱- بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۸۱ ذیل آیه ۱۸۶ سوره آل عمران.
۲- ر.ک: بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۵ ذیل آیه ۱۸ سوره آل عمران؛ واحدی، اسباب، ص ۱۸۸ و بغوی، همان منبع، ص ۴۸۹ (ذیل آیه ۱۳۶ سوره نساء). علاوه بر مقاتل و ضحّاک - ابن عباس، توضیحات کلبی درباره یهودیانی که اسلام آوردند بیشتر از جزئیاتی است که در کتابهای سنّتی سیره یافت می شود، خصوصیّتی که از ماهیّت وعظ گونه و پندآموز این آثار تفسیری ناشی می شود، مقایسه کنید با ریپین، «تفسیر ابن عباس»، ص ۷.
۳- واحدی، اسباب، ص ۱۹۶، و بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۹ ذیل آیه ۱۱ سوره مائده؛ با روایتی کوتاه که تأکید بر حضور حضرت علی علیه السلام دارد: فرات، تفسیر، ج ۱، ص ۱۲۲. در تنویر، ج ۱، ص ۳۲۵، به بنی قریظه اشاره می شود.
۴- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۲ سوره حشر؛ تنویر، ج ۶، ص ۲۷.
۵- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۲ سوره حشر؛ تنویر، ج ۶، ص ۲۷. اذرعات در مقاتل، تفسیر، ج ۱، ص ۳۷۹ (ذیل آیه ۵۱ سوره نساء) و ج ۴، ص ۲۷۵ (ذیل آیه ۲، سوره حشر) نیز ذکر می شود.

بنی قریظه، نیز به مبارزه می پردازد و آنان را مجبور به تسلیم می کند و سرنوشت آنان چنان که به خوبی می دانیم مرگ (برای جنگجویان) و بردگی (برای زنان و کودکان) است(۱). فتح خیبر توسّط مسلمانان، به دنبال معاهده حدیبیّه(۲)، به مقاومت یهودیان در حجاز پایان می بخشد و این سرزمین بار دیگر میان مهاجران تقسیم می شود. رفتار مسلمانان نسبت به واحه کوچک فدک، زادگاه ابن صوریا، عالم یهودی(۳)، با سخت گیری

کمتری همراه است و به ساکنان آن اجازه داده می شود به شرط مشارکت در کشت و محصول در آن جا بمانند (ر.ک: پس از این).

به طوری که از این رئوس مطالب برمی آید، گزارش کلبی به اندازه کافی صریح است و از بسیاری جهات با گزارش «سنّتی» دانشمند معاصرش ابن اسحاق مطابقت دارد. امّا این تمام حقیقت نیست، زیرا هنوز هم ناگزیریم بعضی نکات را که تاکنون به آنها توجّهی

نشده است به دقّت مورد بررسی قرار دهیم. با انجام این مطالعه خواهیم دید که بخشهای مهمّی از گزارش کلبی با روایت «سنّتی» سیره قدری تفاوت دارد.

۳. ملاحظات زمانی

نخست آن که در مطالبی که کلبی نقل کرده است تقریبا هیچ اطّلاعات زمانی به چشم نمی خورد. چنان که پیشتر ذکر شد، این ناشی از روش خاصّ تفسیر است که مانع از هرگونه نظم زمانی یا ترتیبی در روایات می شود. به علاوه، گزارش کلبی توسّط خودش یا کس دیگری به شکل یک مجموعه مغازی پیوسته بازنویسی نشد. علاقه به ترتیب زمانی در میان فقیهان و صاحب نظران مغازی، از قبیل زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) چشمگیر بود؛

۱- کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴ ذیل آیه ۲۷ سوره احزاب؛ تنویر، ج ۴، ص ۲۴۴؛ مقایسه کنید با کلبی، همان منبع، ص ۸۰ (ذیل آیات ۵۶-۶۲ سوره انفال).

۲- کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴ ذیل آیه ۲۸ سوره احزاب، ص ۲۰۹-۲۱۰ (ذیل آیات ۱۵ و ۲۰-۱۸ و ۲۷ سوره فتح).

۳- بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۹ ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران.

اینان می کوشیدند زنجیره ای از وقایع به وجود آورند تا گزارشی پیوسته از زندگی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را تدوین کنند(۱). همچنین، ترتیب زمانی برای ارزیابی اعتبار احکام اهمیّت داشت، به ویژه هنگام استفاده از اصلِ آنچه آخر می آید بهترین دلیل بر اعتبار را دارد، یعنی، اصل نسخ، تا جایی که می توان دید، کلبی مانند بیشتر مفسّران علاقه مندی

خاصّی به برخورد جدّی با مسائل فقهی نداشت، با آن که روایت کلبی حاکی از آن است که در مقایسه با سایر آثار تفسیری قرن دوم / هشتم، او توجّه بیشتری به مسائل فقهی دارد (ر.ک: پس از این).

بنابراین، در بازسازی گزارش کلبی که خلاصه آن پیشتر آمد، غیر از چند مورد، از ذکر گزاره های روشن زمانی اجتناب می شود. ترتیب تقریبی رویدادها چنین است: (الف) مباحثه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با علمای یهود، (ب) اخراج بنی نضیر و شکست بنی قریظه، و (ج) فتح خیبر و فدک. نخستین چیزی که درباره این ترتیب جلب نظر می کند فقدان روایتی درباره منازعه با قبیله یهودی قَینقاع است. این واقعه از (دست کم) زمان گزارش

ابن اسحاق یک بخشِ تشکیل دهنده روایت «سنتی» سیره بوده است. دیگر آن که ما هنوز از یک ترتیب زمانی نسبی سخن می گوییم که فقط بر دو یا سه رویداد مبتنی است. اگر اکنون این ترتیب زمانی را با ترتیبی که در روایت «سنتی» سیره به چشم می خورد مقایسه

کنیم، مشکلات متعدّدی پدید می آید.

باید به یاد داشت که بر طبق روایت «سنتی» به پیروی از ابن اسحاق، واقعه بنی قینقاع پس از غزوه بدر، واقعه بنی نضیر بعد از اُحُد، واقعه بنی قریظه بعد از غزوه خندق (یوم الخندق، یوم الاحزاب)، و واقعه خیبر پس از معاهده حدیبیّه اتفاق افتاد. با وجود این، در

۱- درباره اهمیّت ویژگیهای زمانی در مطالب مغازی، ر.ک: .Wansbrough, Quranic Studies, ۱۸۰; M. Lecker, ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father. Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷; M. Schöller, ``Die Palmen (lna) der Banu n-Nadr und die Interpretation von Koran ۵۹:۵", in ZDMG, ۱۴۶ (۱۹۹۶), ۳۶۲ ff.

گزارش کلبی ذکری از واقعه قینقاع دیده نمی شود و این بار روایت زیر به نام کلبی - ابوصالح - ابن عباس (ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران) مطابقت دارد:

پس از آن که رسول اللّه صلی الله علیه و آله کفّار را در روز بدر شکست داده بود، یهودیان مدینه گفتند: «او به راستی پیامبری است که درباره اش به ما گفته شده است...»، و در شرف پیروی از آن حضرت بودند. آن گاه یکی از آنان پیشنهاد کرد: «بیایید شتاب نکنیم، بلکه

منتظر نتیجه نبردی دیگر باشیم!» هنگامی که رسول اللّه صلی الله علیه و آله و اصحابش در جنگ اُحُد شکست خوردند، یهودیان [نسبت به پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله] دچار تردید، و اسیر لجاجت شدند و از گرویدن به اسلام سر باز زدند. از آن جا که میان آنها و رسول خدا معاهده ای(۱) منعقد شده بود، اکنون یهودیان آن را نقض کردند و کعب بن اشرف همراه با شصت سوار به مکّه رفت تا بزرگان مکّه را تحریک کند و موافقت آنان برای پیوستن به نیروهای یهودیان در جنگ با رسول خدا را به دست آورد(۲).

۱- در این متن عبارت «عهد الی مُدِّهٍ» قید شده و می تواند به معنی «برای مدّتی محدود»، شبیه عبارت «الی اجلٍ» باشد. امّا در بافت بالا چنین احتمالی وجود ندارد، زیرا تا جایی که می دانم، محدودیّت معاهده میان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و یهودیان مدینه در جای دیگری در منابع ذکر نمی شود. (فقط گفته می شد معاهده با یهودیان خیبر «تا اطلاع بعدی» ادامه داشت). بنابراین، احتمالاً کلمه مدّهٍ در این جا به معنی «آتش بس موقّت» یا «ترک مخاصمه» است (مقایسه کنید با Dozy, Supplément, II, ۵۷۳). بنابراین عبارت عهد الی مدّهٍ معنی «معاهده ای درباره عدم تجاوز / عدم خصومت» را می رساند، که در آن کلمه الی مترادف لِ یا علی است چنان که در انواع لغت نامه های عربی آمده است. چنین تعبیری با این روایت متداول تناسب دارد که معاهده میان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهو یهودیان بر اساس بی طرفی منعقد شد، ر.ک: فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۳؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۱۹؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۶۰.

۲- این ترجمه به پیروی از بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۲ ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران است. این مطلب در واحدی، اسباب، ص ۱۰۰ (با تغییراتی در الفاظ و توضیحات بیشتر در انتها)، و در قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۲۴ نیز ذکر شده است. گزارشی مشابه را، امّا بدون ذکری از کلبی، می توان در فرّاء، معانی، ج ۱، ص ۱۹۱ پیدا کرد. مقایسه کنید با: U. Rubin, ``The Assassination of Ka`b b. al-Ashraf', in Oriens, ۳۲ (۱۹۹۰), ۶۷, and M. Schöller, ``In welchem Jahr wurden die Banu n-Nadir aus Medina vertrieben?'', in Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۲۱. خبر مسافرت کعب به مکّه پس از واقعه اُحُد در مُقاتل، تفسیر، ج ۱، ص ۳۷۶ (ذیل آیه ۵۱ سوره نساء) نیز به چشم می خورد. سرانجام هم تفسیر الکلبی (ص ۲۳) و هم تنویر (ج ۱، ص ۱۵۶) گزارشی متفاوت در ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران می آورند که مطابق آن، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله دو سال پیش از واقعه بدرا! شکست آینده بنی نضیر و بنی قریظه را به یهودیان اعلام کرد. با این همه، این خبر کاملاً ناشناخته است و در این جا متن به واقع تحریف شده به نظر می رسد.

این روایت از بسیاری جهات برای ارزیابی گزارش کلبی اهمیّت دارد. فعلاً کافی است تأکید شود که آشکارا هیچ منازعه ای پیش از جنگ احد با یهودیان صورت نگرفت و قبل از آن هم یهودیان هیچ معاهده ای را نقض نکردند. به علاوه، کلبی اظهار می دارد

بنی نضیر نخستین گروه اهل کتاب بودند که از شبه جزیره عربستان اخراج شدند(۱)، چنین سخنی نیز به معنی آن است که از قرار معلوم او از واقعه بنی قینقاع و پیامدهای آن بی خبر

بوده است. بنابراین، هیچ منازعه ای بلافاصله پس از واقعه بدر بین حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و یهودیان رخ نداد و قدیمی ترین تاریخ برای چنین مبارزه ای مدّتی بعد از واقعه احد بوده

است. این در حقیقت نکته ای است که در تفسیر الکلبی، در ذیل آیه ۲ سوره حشر می یابیم: (بَعد ما نَقَضُوا عُهودَهُم مَعَ النّبیِّ بَعْد وَقعَهِ اُحُد). عبارت «مِنْ حَیثُ لَمْ یَحْتَسِبُوا» از همان آیه را او با عبارت: «هنگامی که قتل کعب بن اشرف اتّفاق افتاد» تفسیر می کند(۲)، و عموما گفته می شود که شاعر یهودی، کعب، از اعضای بنی نضیر بوده است. امّا قطع نظر از مغایرت با روایت «سنّتی» سیره، که بر طبق آن کعب مدتی قابل ملاحظه قبل از واقعه

بنی نضیر کشته شد، ذکر نام کعب توسّط کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر به دلایل دیگری نیز مشکل آفرین است.

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ الف ذیل آیه ۲ سوره حشر، نیز نقل شده در بلاذُری، فتوح، ص ۲۰؛ بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۱۵؛ Schöller, In welchem Jahr, ۲۰ and ۲۴. مقایسه کنید با فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۳: «آنان نخستین کسانی بودند که از جزیره العرب، یعنی حجاز، اخراج شدند».

۲- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ الف. گزارشهایی که میان قتل کعب و واقعه بنی نضیر نوعی ارتباط ایجاد می کند در آثار مربوط به تفسیر به طور گسترده ای نقل می شود، ر.ک: Rubin, Assassination, and Schöller, In welchem Jahr, ۱۷ ff.

نخست آن که در خبرهای نقل شده توسّط کلبی، کعب بن اشرف در کنار حُییّ بن اخطب برجسته ترین رهبر مقاومت یهودیان است که در تمام منازعات عمده دخالت داشت(۱). به نظر می رسد او نه فقط تا زمان واقعه بنی نضیر، چنان که کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر می گوید، بلکه در جریان واقعه بنی قریظه و پس از آن هم در جنجال مدینه حضور داشته است. بنابراین، در تفسیر الکلبی، از کعب بن اشرف در کنار بنی قریظه و حییّ بن اخطب در عبارتی نام برده می شود که آشکارا با واقعه بنی قریظه و عواقب آن مرتبط است(۲). (مطابق روایت «سنّتی» کعب پیش از واقعه احد کشته شد و در هیچ واقعه ای شرکت نداشت، در حالی که حیی بعد از واقعه بنی نضیر به خیبر گریخت، بعدها برگشت و با بنی قریظه به قتل رسید). به همین نحو، نام کعب در زمره یهودیان قریظه که در یوم الاحزاب هم پیمانان مکّی را به سلاح مجهّز کردند، ذکر می شود(۳)، و در

۱- از کعب بن اشرف در روایاتی از کلبی در موارد زیر نام برده می شود: ذیل آیه ۶ سوره بقره قرطبی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۸۴، ذیل آیه ۷۲ سوره آل عمران (بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۱۵)، ذیل آیه ۷۷ سوره آل عمران (واحدی، اسباب، ص ۱۱۵)، ذیل آیه ۸۳ سوره آل عمران (قرطبی، همان اثر، ج ۴، ص ۱۲۷)، ذیل آیه ۱۸۳ سوره آل عمران (بغوی، همان منبع، ص ۳۸۰)، ذیل آیه ۵۱ سوره نساء (عبدالرّزاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۶۰)، ذیل آیه ۶۰ سوره نساء، واحدی، همان اثر، ص ۱۶۶)، ذیل آیه ۱۱ سوره مائده (فرات، تفسیر، ج ۱، ص ۱۲۲؛ واحدی، همان منبع، ص ۱۹۶)، ذیل آیه ۵۵ سوره انفال (بغوی، همان منبع، ج ۲، ص ۲۵۷)، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب (ر.ک: یادداشت بعدی) و ذیل آیه ۲ سوره حشر (ر.ک: یادداشت ۳۳).

۲- کلبی، تفسیر، ص ۷۴ الف ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب: «و حَرَبوا قریظه [و] کعب بن الاشرف و حییّ بن اخطب و اصحابهما من،...» در عوض، در تنویر، ج ۴، ص ۲۴۳ چنین می خوانیم: «وَ هُم بنو قریظه و النضیر کعب بن الاشرف و حییّ بن اخطب و اصحابهما». شکل حربوا / هم بنو ممکن است ناشی از خطای کتابت باشد، امّا ذکر بنی نضیر در تنویر به عبارت اندکی صبغه «سنّتی» می دهد، و بدین ترتیب کعب منحصرا مرتبط با بنی قریظه و حُیی نیست.

۳- بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۷ ذیل آیه ۵۵ سوره انفال، از کلبی و مقاتل (مقایسه کنید با مقاتل، تفسیر، ج ۳، ص ۴۸۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب). با تفصیلی کمتر، مجاهد، تفسیر، ص ۳۵۷ است، نیز ذکر شده در طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۲۵. در تفسیر کلبی (ص ۸۰، ذیل آیه های ۵۵ و بعد، سوره انفال) از بنی قریظه یاد می شود امّا درباره وقایعی که در اثنا یا پس از یوم الاحزاب رخ داد، چیز دیگری گفته نمی شود.

ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران (که پیشتر ذکر شد) گفته می شود که کعب پس از واقعه احد به مکّه رفت تا هم پیمانان مکّه را تحریک کند. امّا آیا کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر ذکر نکرده که کعب قبل از (یا در اثنای) واقعه بنی نضیر کشته شده است؟ بنابراین با دو احتمال روبرو هستیم:یکی از این روایات (یعنی کشته شدن، یا هنوز زنده بودنش بعد از آن) صرفا اشتباه است، و کلبی (یا در این مورد، تدوین کننده تفسیر) به هر دلیل آن را درست درک نکرده است، یا هر دو قبیله بنی نضیر و بنی قریظه، مطابق بعضی گزارشها، در یک واقعه مهم تر، یعنی رویداد یا منازعه ای یگانه درگیر بودند. چنین رویدادی را می توان «واقعه هم نضیر و هم قریظه» نامید(۱).

به نظر من، امکان دوم احتمال بیشتری دارد. واقعه مورد بحث، به اصطلاح «واقعه هم نضیر و هم قریظه»، می توانسته است هم در اثنای «غزوه خندق» و هم پس از آن اتّفاق افتاده باشد که در آن نیروهای هم پیمان مکّی (احزاب) با برخورداری از حمایت قبایل یهودی مدینه را محاصره کردند. چنین نظری نه فقط با این روایت هماهنگی دارد که کعب بن اشرف و حُییّ احزاب کافر را قبل از یوم الاحزاب به حمله به پیامبر صلی الله علیه و آله تحریک کردند، بلکه چندین عنصر «غیر سنّتی» موجود در گزارشهایی را که از کلبی نقل می شود، توضیح می دهد. اکنون وقت آن است که به این عناصر «غیر سنّتی» بپردازیم.

۴. چند واقعه؟

به نظر می رسد روایت نقل شده در بالا در ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران دلالت بر آن داشته باشد که، چنان که از تفسیر «سنّتی» سیره درمی یابیم، نه واقعه بنی قینقاع رخ داده

ص:۵۵

۱- این الزاما بدان معنی نیست که یک «واقعه هم نضیر و هم قریظه» واقعا به وقوع پیوست – و فعلاً اهمّیتی هم ندارد، زیرا سعی ما در بازسازی منابع است، نه حقایق تاریخی – بلکه معنایش آن است که روایاتی مربوط به یک واقعه منفرد منازعه بین یهودیان و حضرت محمّد صلی الله علیه و آله وجود داشت که در زمینه آن برخی محقّقان به بنی نضیر، و بعضی به بنی قریظه اشاره کردند در حالی که دیگران معتقد بودند این قبایل یهودی هر دو در جنگ شرکت داشتند.

است و نه واقعه بنی نضیر. برعکس، روایت کلبی میان این قبایل مختلف فرق نمی گذارد، بلکه فقط از یهود اهل مدینه سخن می گوید. همچنین پی می بریم که پیمان شکنی یهودیان ناشی از مأموریت کعب در مکّه پس از واقعه اُحُد بود، در حالی که ذکری از وقوع درگیری در خود مدینه به میان نمی آید. اطمینان و اعتقاد داشتن به این که بنابراین

گفته نشده است که وقایعی جداگانه پدید آمد، استدلالی توأم با سکوت خواهد بود. با این همه، دست کم امکان دارد که مأموریّت کعب سبب پیمان شکنی سرنوشت ساز یهودیان نسبت به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شده، و در نتیجه آن، تنها یک برخورد میان آنان و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله پدید آمده باشد(۱).

تعدادی روایت «غیر سنّتی» به نام صاحب نظران دیگری در تأیید این تعبیر وجود دارد. یکی از این گزارش های «غیر سنّتی» را بغوی در تفسیر، ج ۱، ص ۳۴۸ (در ذیل آیه ۱۲۴ سوره آل عمران) به شرح زیر آورده است:

خداوند در روز بدر به مسلمانان وعده داد که آنان را در تمام مبارزاتشان یاری خواهد کرد به شرط آن که در اطاعت از او و اجتناب از آن چه منع کرده است استقامت نشان دهند. امّا آنها فقط در یوم الاحزاب پایداری کردند و بنابراین، خداوند آنان را هنگام

به محاصره درآوردن قریظه و نضیر یاری کرد(۲).

این نه فقط به طور ضمنی، بلکه با صراحت بیان می کند که نوعی واقعه هم نضیر و هم قریظه در اثنای (یا اندکی پس از) یوم الاحزاب رخ داد. روایت تأییدکننده این نظر را بغوی (اثر ذکر شده) به نام عبداللّه بن ابی اوفا نقل می کند(۳):

۱- با وجود این، یک روایت در تفسر الکلبی میان واقعه بنی قریظه و بنی نضیر تمایزی روشن را توصیف می کند، در ذیل آیه ۱۵ سوره حشر ص ۲۲۷ می خوانیم: «مِنْ قبلِ بنی قریظه }قریبا{ بسنتین... وَ هُم بنی النضیر». هر چند این عبارت با گاه شماری «سنّتی» که در آن فاصله زمانی میان دو واقعه کمتر از دو سال است، هماهنگی ندارد، با وجود این بیان می کند که دو واقعه جداگانه رخ داد؛ همچنین گفته می شود قتاده کلمه قریبا را به آن طریق درک کرده است، ر.ک: قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳۶.

۲- طبری، تفسیر، ج ۴، ص ۷۸، همین عبارت را دارد، امّا ذکری از بنی نضیر نمی کند!

۳- شگفت این که عبداللّه بن ابی اوفا که از سال ششم هجری از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بود، بعدا در زمان حیات خود به کوفه، زادگاه کلبی، رفت و در اواخر دهه هشتاد قرن اوّل هجری در آن شهر درگذشت ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۱۹.

ما قریظه و نضیر را، چنان که رضای خدا بود، در محاصره داشتیم امّا او خواهان شکست آنان به دست ما نبود، و بنابراین عقب نشینی کردیم... ناگهان جبرئیل ظاهر شد و گفت: «شما سلاحهای خود را کنار گذاشتید، اگر چه فرشتگان هنوز سلاحهایشان را به زمین نگذاشتند؟» پس رسول اللّه صلی الله علیه و آله... ما را فرا خواند و عزیمت کردیم تا به قریظه و نضیر رسیدیم. در آن روز خداوند با فرستادن ۳۰۰۰ فرشته ما را یاری، و پیروزی مان را آسان کرد(۱).

این گزارش هم از بنی نضیر و هم از بنی قریظه در موقعیّت یک واقعه منفرد نام می برد. صریحا به هیچ واقعه ای اشاره نمی شود، امّا یک نکته جزئی وجود دارد که به روشنی به زمان واقعه بنی قریظه «سنّتی» پس از یوم الاحزاب، یعنی ظهور جبرئیل و هشدار او اشاره می کند(۲).

روایتی دیگر را که به واقعه هر دو قبیله نضیر و قریظه اشاره دارد، خیضری نقل می کند. این روایت می گوید: «در روز قریظه و نضیر (یوم قریظه و النضیر)، صفیّه، دختر

رهبر یهودی حُییّ بن اخطب، که بعدها همسر حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شد، به اسارت

ص:۵۷

۱- این ترجمه به تبعیّت از بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۴۸ ذیل آیه ۱۲۴ سوره آل عمران است. این عبارت تقریبا به صورت لفظ به لفظ در طبری، تفسیر، ج ۴، ص ۷۸، و سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۳۸۶ نیز یافت می شود. مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۷۱ (ذیل آیه ۴۰ سوره توبه) بیان می کند که مسلمانان را فرشتگان در بدر، در اثنای یوم الخندق، و خیبر یاری کردند. با وجود این، بیشتر دانشمندان عقیده دارند که آیه ۱۲۵ سوره آل عمران فقط به واقعه بدر اشاره دارد، ر.ک: مجاهد، تفسیر، ص ۲۵۹، و قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۱۹۵. نیز مقایسه کنید با طبری، همان منبع، ج ۲۸، ص ۳۶ (ذیل آیه ۶ سوره حشر) که گزارشی به نقل از ابن عباس ذکر می کند دایر بر آن که خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد هم به بنی قریظه و هم به بنی نضیر حمله کند.

۲- ظهور جبرئیل پس از «غزوه خندق» عموما مقدمه ای بر واقعه قریظه تلقی می شود، ر.ک: روایات مجاهد تفسیر، ص ۳۵۷، ذیل آیه ۵۸ سوره انفال، نیز نقل شده در طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۷۲، مقاتل (تفسیر، ج ۳، ص ۴۸۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب)، و زُبری (عبدالرّزاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۰۰. ذیل آیه ۲۱۴ سوره بقره: سیوطی، لباب، ص ۱۷۲).

درآمد(۱). بر طبق روایت «سنّتی» سیره، صفیّه در اثنای محاصره خیبر اسیر شد. بنابراین، در این جا «یوم قریظه و النضیر» به احتمال زیاد به آن واقعه اشاره می کند، زیرا گزارش

دیگری وجود دارد که به نظر می رسد عبارت «یوم قریظه و النضیر» را به آن معنی به کار

می برد(۲). با این همه، این نکته ما را از کلبی دور می کند و نمی تواند در این جا حلشود(۳). امّا شایان ذکر است که دست کم سه روایت وجود دارد که صریحا به واقعه نضیر و قریظه اشاره می کند که در اثنا یا بعد از یوم الاحزاب، یا در مدینه، یا شاید در خیبر، به وقوع پیوست. ولی نکته دیگری هم در این باره وجود دارد، در ذیل آیه ۵۶ سوره انفال از

قول کلبی می خوانیم:

[این آیه به] یهودیان قریظه [اشاره می کند] که با مسلّح کردن کافران به منظور کمک به آنان در جنگ با حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، معاهده میان خود و رسول اللّه را نقض کردند. امّا بعد از آن گفتند: «فراموش کردیم، و مرتکب اشتباه شدیم». بنابراین، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله عهدنامه دیگری با آنان منعقد کرد، تا زمانی که با تحریک کافران علیه رسول خدا در یوم الاحزاب آن پیمان را نیز نقض کردند. کعب بن اشرف به مکّه رفت و در مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله، میان آنان اتّحاد ایجاد کرد(۴).

۱- خیضری، اللفظ المکرّم، ص ۲۲۲ او این مطلب را از بیهقی نقل می کند.

۲- M. Lecker, The Banu Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam,`` Jerusalem, ۱۹۸۹. ۹۷ f. شایان ذکر است که در آثار مربوط به واژه شناسی، بنی نضیر و بنی قریظه در زمره یهودیان خیبر توصیف می شوند، ر.ک: ابن درید، جمهره، ج ۲، ص ۳۶۷ و ۳۷۸؛ نیز مقایسه کنید با ابن منظور، لسان، ج۵، ص ۲۱۴ زیر لغت نضر به علاوه، قطعه ای جالب در کلبی، تفسیر، ص ۲۴ ب (ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران) وجود دارد که به همان جهت اشاره می کند. زیرا می گوید «بنی قریظه و النضیر من اهل خیبر»؛ این مطلب در تنویر، ج ۱، ص ۱۲۶ به این صورت تغییر کرده است: «بنی قریظه و اهل خیبر»، که حاکی از آن است که در این جا هم (مقایسه کنید با: یادداشت ۳، ص ۵۱) کسی سعی کرده است به منظور کاستن از جنبه «غیر سنّتی» متن نحوه بیان نسخه اصلی را تصحیح کند.

۳- مقایسه کنید با اثر تحقیقی ام: Exgetisches Denken und Prophetenbiographie, ۲۸۹ ff.

۴- بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۷ ذیل آیه ۵۶ سوره انفال.

این روایت که به تفصیل کمتری توسّط مجاهد و مقاتل هم نقل می شود(۱)، تا آن جا که

واقعه بنی قریظه را در موقعیّت یوم الاحزاب قرار می دهد. «سنّتی» است، امّا در مواردی

چون ذکر کعب به عنوان عامل آنان، ادّعای این که عهدنامه ای دوبار منعقد شد، و اظهار

این که قریظه مدّتی قبل از یوم الخندق به اهالی مکّه سلاح داد، کاملاً «غیر سنّتی» است.

حتّی عجیب تر این حقیقت است که اصلاً به بنی نضیر اشاره ای نمی شود. از آن جا که این

گزارش وقوع هیچ برخوردی را ذکر نمی کند، این سؤال را بی پاسخ می گذارد که آیا یک واقعه یا بیشتر (وقایعی جداگانه) رخ داد، اگر چه یک واقعه هم نضیر و هم قریظه با این

شرایط تناسب بهتری دارد. من حدس می زنم این روایت، خبر بیش از یک برخورد را با روایاتی که فقط یک واقعه منفرد را ذکر می کنند، به هم پیوند می دهد. بنابراین، دشمنی

یهودی ها، همانند انعقاد عهدنامه ها «دوبرابر» می شود. امّا همان گونه که سرنوشت یهودیان، بر طبق قرآن، شامل مرگ یا بردگی بود(۲)، فقط یک واقعه مربوط به بنی قریظه بود که باید به ذهن خطور می کرد، و این که چرا گفته می شود منازعه نخست به شیوه ای صلح آمیز فرو نشانده شده است. به طور کلی، این روایت در واقع مصالحه ای به نظر می رسد بین کسانی که به صراحت بیش از یک واقعه را ذکر نمی کنند، و اشخاص «سنّتی» که تعبیرشان آن است که نخستین دشمنی یهودیان واقعه بنی نضیر بود و صحبت از معاهده تازه را کنار می گذارند و شخص کعب بن اشرف را از متن واقعه بنی قریظه حذف می کنند(۳).

ویژگی معاهده ای که دوباره منعقد (یا تجدید) شد در روایاتی بازگو می شود که بیشتر

۱- مجاهد، تفسیر، ص ۳۵۷ یک ذیل بسیار مختصر؛ طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۲۵؛ قرطبی، تفسیر، ج ۸، ص ۳۰ (که در آن هم از بنی نضیر و هم از بنی قریظه نام برده می شود!). از مُقاتل: مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۷۷ (ذیل آیه ۵۶ سوره انفال).
۲- مقایسه کنید با کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب.
۳- در روایت «سنّتی» کعب بن اسد است که بر واقعه بنی قریظه تسلّط دارد، در حالی که مأموریت مکّه به حییّ بن اخطب و اعضای دیگری از بنی نضیر محوّل می شود. ر.ک: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۳۱ و ۲۴۰ و بعد.

به زمینه مغازی مربوط است. یکی از این روایات از طریق موسی بن عقبه – نافع – ابن عمر نقل می شود:

یهودیان بنی نضیر و قریظه به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حمله کردند. بنابراین، پیامبر خدا بنی نضیر را اخراج، امّا امنیّت قریظه را تضمین کرد. [این تأمین ادامه یافت] تا آن که قریظه

پس از آن به اقدام نظامی مبادرت ورزیدند(۱).

این روایت از قول موسی انعکاسی از یک روایت طولانی تر به نقل از زهری است که توضیحات بیشتری دربر دارد(۲). در ضمن، این شبیه روایتی است که پیشتر از کلبی نقل شد (توضیح آیه ۵۶ سوره انفال)، امّا از آن جهت فرق دارد که نخستین دشمنی را واقعه بنی نضیر تعبیر می کند، در حالی که گفته می شود فقط در بار دوم حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با قریظه درگیر شد. به علاوه، با روایت دیگری از طریق موسی بن عقبه (و ابن لهیعه) آشنا

می شویم که مشابهت هایی با روایت کلبی دارد. راجع به انگیزه ای که پیامبر صلی الله علیه و آله را به حمله به بنی نضیر وا داشت چنین می خوانیم:

آنان [مسلمانان] عقیده داشتند که بنی نضیر پنهانی با قریش، هنگامی که در احد اردو زده بودند تا با رسول خدا بجنگند، همدست شده بودند. بنابراین، آنها قریش را تحریک به جنگ کردند و اطّلاعاتی راجع به نقاط ضعف [در دفاع مسلمان] در اختیارشان گذاشتند(۳).

ص:۶۰

۱- عبدالرزّاق، مُصَنَّف، ج ۶، ص ۵۴؛ ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۱؛ بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۳؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۴، ص ۳۳۳.

۲- عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۶۰؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۹؛ سمهودی، وفاء، ج ۱، ص ۲۹۸ روایتی خلاصه شده: M.J. Kister, ``The Massacre of the Banu Qurayẓa - A Reexamination of a Tradition'', in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۸۳ درباره سایر گزارشهای زهری که از توافقی میان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و یهودیان سخن می گوید، ر.ک: عبدالرزّاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۴۴، ذیل آیه ۱۸۶ سوره آل عمران تصمیم به صلح پس از قتل کعب؛ همان، مصَنّف، ج ۵، ص ۲۰۳؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۵۳ (نوشتن یک صحیفه).

۳- بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ابو نُعیم، دلائل، ص ۴۲۳؛ ابن سیدالناس، عیون، ج ۲، ص ۷۰؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۲۱؛ M. Kister, ``Notes on the Papyrus Text about Muḥammad's Campaign against the Banu al-Nadr'', in Archiv Orientální, ۳۲ (۱۹۶۴), ۲۳۳-۳۶. با این همه، شایان توجّه است که «مشخّص کردن نقاط ضعف» الدلاله علی العوره یا العوراه هنگام اشاره به نبردی مانند جنگ اُحُد، معنی چندانی ندارد، بلکه هنگام اشاره به یک محاصره مناسب خواهد بود. (چنین نمونه ای را در ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۲۵ می یابیم، جایی که گفته می شود در اثنای محاصره مدینه در سال ۶۳/۶۸۲ به نیروهای یزید «نقاط ضعف نشان داده شد»). بنابراین، به نظر می رسد اوضاع و احوال

یوم الاـحزاب، محاصره مـدینه توسّـط هم پیمانـان مکّی، برای گزارش مربوط به مشـخّص کردن نقاط ضـعف موجود در دفاع مسـلمانان مناسب تر باشـد. از همه مهم تر، عموما گفته می شـد که آیه ۱۳ سوره احزاب («اِنَّ بیُوتنـا عورهٌ»، و «خـانه های ما را حفاظی نیست»، یعنی در برابر دشمن بی دفاع است) در یوم الاحزاب نازل شده است.

این آشکارا بدان معناست که یهودیان دست کم در یک فرصت پیش از یوم الاحزاب از مردم مکه پشتیبانی کردند. بدین ترتیب، این روایت هم کاملاً- شبیه روایت کلبی است که پیشتر ذکر شد، هر چند در گزارش موسی ذکری از سلاح ها نمی شود. با وجود این، شباهت روایات شایان توجّه است، زیرا در گزارش «سنّتیِ» واقعه بنی نضیر، مثلاً در مغازی ابن اسحاق، هیچ نشانه ای از همکاری یهودیان با مردم مکّه دیده نمی شود، و تنها علّت حمله، قتل طرّاحی شده حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام ورود آن حضرت به محلّه یهودیان است. شواهدی هم وجود ندارد که، مطابق نظر ابن اسحاق، پیامبر صلی الله علیه و آله با هر دو قبیله نضیر و قریظه جنگ کرده باشد تا فقط اوّلی را اخراج، و با دیگری توافق کند.

در این جا می توان به دو نتیجه گیری مقدّماتی رسید. نخست آن که روایات «غیر سنّتی» کلبی اکنون کمتر عجیب به نظر می رسد، زیرا در مقایسه با گزارشهای منتسب به صاحب نظران اولیّه در زمینه های تفسیر و سیره، مشابهت ها و گرایش های مشترکی به چشم می خورد. دیگر آن که گزارش «سنّتی» ابن اسحاق کمترین شباهت را به گزارشهای شناخته شده از کلبی دارد و در تفکیک واقعه بنی نضیر از واقعه بنی قریظه یک گام هم از

گزارشهای شناخته شده از زهری و موسی بن عقبه پیشتر می رود. در این گزارشهای اخیر، نشانه هایی وجود دارد که احتمالاً روایات مربوط به واقعه هم نضیر و هم قریظه را

منعکس می کند: مبارزه مشترک در نخستین برخورد، توافق تازه با قریظه، و همکاری یهودیان با مردم مکّه در پیش از یک موقعیّت (یعنی، مواضعِ حمایت از دشمن «مضاعف» شده است، همچنان که معاهده با یهودیان).

بر اساس این نتیجه گیری های مقدّماتی باید ببینیم در گزارش کلبی از درگیری حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان مدینه چه چیز دیگری می توانیم بیابیم. یک نکته این که همچون مقاتل بن سلیمان، کلبی یکی از معدود دانشمندانی است که چنان که در تفسیرش می خوانیم عقیده دارد آیه های ۱۱ و بعد از آن در سوره حشر به واقعه بنی نضیر اشاره نمی کند، بلکه اشاره اش به بنی قریظه و تماس هایی است که با منافقون برقرار کرده

بودند(۱). به طور کلّی چنین استنباط می شد که این آیات و آیه های ۲ و بعد از آن در سوره حشر به یک واقعه اشاره می کنند و گفته می شود در هنگام واقعه بنی نضیر نازل شده اند(۲). نظر به آنچه تاکنون گفته شد، و با توجّه به این امکان که آیه های ۲ تا ۱۶ سوره حشر (با افزودن احتمالی آیه ۷ سوره حشر)(۳) در حقیقت می توانند به رویدادی منفرداشاره کنند، من اشاره کلبی (و مقاتل) به قریظه را دلیل بر آن می دانم که در این جا هم با نشانه ای از یک واقعه هم نضیر و هم قریظه روبرو شده ایم. امّا در مقایسه با آنچه کلبی

برای مطرح کردن درباره احکام شرعی مرتبط با منازعه میان یهودیان و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد، تفسیر آیه های ۱۱ و بعد از آن در سوره حشر نکته ای کم اهمیّت است.

۵. احکام شرعی و «تفسیر فراگیر»

در تفسیر الکلبی پی می بریم که غنایم گرفته شده از هر دو قبیله بنی نضیر و بنی قریظه

ص:۶۲

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۷؛ مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۸۰، از ضحّاک: قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳۶.
۲- امّا مشهور است که حسن بصری آیه های ۲ و بعد از آن در سوره حشر را به واقعه بنی قریظه مرتبط کرد ابو حیّان، تفسیر، ج ۸، ص ۲۴۲؛ قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳؛ مقاتل (ابوحیّان) و قتاده هنگام تفسیر آیه ۵ سوره حشر به آن واقعه اشاره کردند (ابن کثیر، تفسیر، ج ۴، ص ۳۳۳).
۳- Cf. R. Bell, ``Surat al-Ḥashr: A Study of its Composition", in Muslim World, ۳۸ (۱۹۸۴), ۳۱ f.

به فقرای مهاجران داده شـد: «و قَسَم النبیُّ غنیمه قریظه و النضـیر علی فقراء المهاجرین»[(۱)]. این عبارت در صورتی دارای معنی است که بیان واقعی آیه ۸ سوره حشـر و آیه پس از آن «للفقراء المهاجرین» مورد توجّه قرار گیرد، امّا آشکارا بین احکام اجرا شـده پس از واقعه (یا هر یک از وقایع، در صورتی که جـدای از هم در نظر گرفته شوند) تمایزی نمی گذارد. از این گذشـته، تفسیر الکلبی هفت بـاغ از دارایی هـای بنی نضـیر را نام می برد که پیامبر صـلی الله علیه و آلهبرای خود نگهداشـت[(۲)]. تفسیر سیره از چگونگی تقسـیم غنـایم توسّـط پیـامبر صـلی الله علیه و آله بـا گزارش کلبی تفـاوت دارد: برخی از محقّقان می گویند مزارع بنی نضیر در اختیار حضرت محمّد صلی الله علیه و آله باقی مانده است (ادّعای زهری)[(۳)]، در صورتی که غنایم

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۸ سوره حشـر. در نقل ابوبکر بن عیّاش - کلبی، گزارشـی مشابه مربوط به واقعه بنی نضیر در دو منبع زیر ذکر می شود: یحیی، خراج، ص ۳۴، و ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۵. درباره واقعه بنی قریظه ر.ک: (از طریق ابوبکر) یحیی، همان منبع، ص ۴۱، و بلاذری، فتوح، ص ۲۲؛ نیز مقایسه کنید با فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۵، و ابن سید الناس، عیون، ج ۲، ص ۱۰۵. چنان که در تفسیر طبری، ج ۲۸، ص ۳۶ نقل شده، مجاهد معتقد بود که اموال قریظه به مهاجران قریش داده شد.

۲- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ب و ۲۲۷ الف. این مطلب از کلبی توسّط ابوبکر در دو اثر زیر نقل می شود: یحیی، خراج، ص ۳۸، و بلاذری، فتوح، ص ۲۰. از زُهری: ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۲، و سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۹۸۹. نیز مقایسه کنید با: .M Lecker, ``Muḥammad at Medina: A Geographical Approach'', in JSAI, ۶ (۱۹۸۵), ۳۳ f.

۳- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۳. این مطلب به طور گسترده ای از معمر - زهری نقل می شود. ر.ک: ابن شـبّه، تاریـخ، ج ۱، ص ۱۲۹؛ شافعی، مسـند، ص ۴۹۳؛ ابن حنبل، مسـند، ج ۱، ص ۲۲۸؛ یحیی، خراج، ص ۳۵؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۱، ص ۹۱. با وجود این، نقل زهری مربوط به آن مسأله بسـیار گیـج کننـده است، زیرا در سایر منابع، روایت معمر - زهری می گوید که حضـرت پیامبر صلی الله علیه و آله مزارع را بین مهاجران تقسیم کرد، ر.ک: واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۸؛ ابن سیدالناس، عیون، ج ۲، ص ۷۳. به نظر می رسد نقل زهری، اقتباس شده در بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۶، و مسلم، صحیح، ج ۱۲، ص ۷۵، یک حدّ وسط باشد، زیرا هم از توزیع اموال توسط حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله و هم از نگهداشـتن آنها برای خود سـخن می گوید. تقسـیم اموال در میان مهاجران نیز در آثار زیر ذکر می شود: مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۹؛ ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱؛ از موسی بن عقبه: بیهقی، همان اثر، ص ۱۸۲.

به دست آمده از بنی قریظه در میان مسلمانان، یعنی نه فقط میان فقرای مهاجران، بلکه بین تمام مسلمانان (یا دست کم میان تمام مبارزان حاضر، مطابق احکام غنیمت) تقسیم شد(۱).

یک حکم شرعی «غیر سنّتی» دیگر در گزارش کلبی مطرح می شود که غنایم گرفته شده از یهودیان خیبر - یعنی، زمین یا عواید آن - به اشخاصی که در حدیبیه حاضر بودند

و نیز به مسلمانانی که در زمان محاصره خیبر از حبشه (اتیوپی فعلی) باز می گشتند واگذار شد(۲). (اما در این مورد، نقل کلبی مطابق منابع مختلف بسیار ناهماهنگ است؛ همچنین در تفسیر الکلبی گزارشی متفاوت ارائه می شود)(۳). این روایت به روشنی بیان آیه ۸ سوره حشر را منعکس می کند «لِلْفُقَراءِ المُهاجِرینَ»، با بیان آیه ۱۰ سوره حشر «وَالَّذینَ جاؤُوا مِنْ بَعدِهِم»مهاجران ذکر شده در آیه ۸ سوره حشر را به «نخستین مهاجران» «اَلْمُهاجِرُونَ الاَوَّلُونَ»محدود می کند؛ نیز مقایسه کنید با آیه ۱۰۰ سوره توبه. از آن جا که روایاتی موجود است دایر بر آن که یا مهاجران به حبشه (اتیوپی فعلی)(۴) یا

مسلمانان نوآیین تا زمان حدیبیه(۵) را باید «نخستین مهاجران» نامید، تردید چندانی وجود ندارد که این گزارش تقسیم غنایم در خیبر بر اساس عبارات آیه های ۸ تا ۱۰ سوره

۱- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۵۶. از موسی بن عقبه: عبدالرزّاق، مُصَنّف، ج ۶، ص ۵۴؛ ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۱؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۳، ج ۴، ص ۱۹؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۱۸.

۲- از قول کلبی نقل شده در یحیی، خراج، ص ۴۲؛ از طریق ابوبکر - کلبی - ابوصالح - ابن عباس در ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۸؛ بلاذری، فتوح، ص ۲۸؛ ابن سیّد الناس، عیون، ج ۲، ص ۱۸۳.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶؛ خیبر وقف استفاده مسلمانان فقیر مساکین شد و در نتیجه، تقسیم نشد. این در تضادّ با گزارشی از طریق ابوبکر - کلبی در بلاذری، فتوح، ص ۲۲ است که می گوید اموال خیبر به مسلمانان داده شد، و گزارشی دیگر در ابویوسف، خراج، ص ۵۰، و ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۵ دایر بر آن که مزارع به یهودیان واگذار شد (به شرط مشارکت در محصول).

۴- از سُدّی: طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۲۰۴ ذیل آیه ۹۲ سوره نساء؛ نیز مقایسه کنید با ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۶۱۸.

۵- از شعبی: ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن قتیبه، معارف، ص ۵۷۲؛ بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۲۱.

حشر و تفسیر آن است[(۱)]. البتّه این به معنی یک حکم شرعی کلّی نیست، زیرا فقط در شرایط خاص خیبر و تعداد زیادی از مهاجران پیرامون آن قابل اجراست. بعد از آن، فقیهان ممکن است پرسیده باشند: روزی که آخرین نفر این مهاجران درگذشته باشد، غنایمی شبیه به آنچه در خیبر گرفته شد باید به چه کسی اختصاص یابد؟ بنابراین، تفسیر

«سنّتی»، تحت تأثیر استدلال شرعی، سبب شد تا آیات ۸ تا ۱۰ سوره حشر به روشی کاملاً متفاوت تفسیر شود؛ احکام شرعی که گفته می شد به واقعه خیبر مربوط است به همین اندازه متفاوت بود[(۲)].

به منظور وضع قوانین فقهیِ قابل اجرا به شکل عمومی، از قرن دوم / هشتم به بعد، فقیهان ناگزیر بودند از حدیث های مربوط به وقایع دوران زندگانی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله -

در صورت علاقه مند بودن به آنها - استفاده کنند؛ حدیث هایی که ماهیّت آنها چنان بود که تعمیم احکام بیان شده یا ضمنی آنها را ممکن می ساخت. یافتن آن احادیث و استفاده از آنها در عبارات قرآنی بخشی از چیزی است که میل دارم آن را «تفسیر فراگیر» بنامم، تا

آن جا که بر اثر تلفیق آن با علاقه به استدلال فقهی از شکل های دیگر تفسیر قرآن فراتر

می رود[(۳)]. بنابراین، چنان که پیشتر ذکر شد، گزارش کلبی از آنچه بر سر غنایم مدینه و

۱- در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱، از «مُهاجِرونَ الاَوّلون» به صراحت به عنوان گروه مستحق دریافت اموال از بنی نضیر یاد می شود این نکته مشابه مطلب موجود در واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۲۸۲؛ فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۲: از موسی بن عقبه است.

۲- گفته می شد مزارع فتح شده در خیبر الف مطابق چند روایت، به صورت کلّی یا جزئی بین مسلمانان تقسیم، یا (ب) به شرط مشارکت در محصول و پرداخت عواید، به اهالی آن سرزمین واگذار شده است. روایت (الف) در دیدگاه بعدی شافعی منعکس است (مقایسه کنید با شافعی، امّ، ج ۴، ص ۲۵۶، و همان نویسنده، احکام، ج ۲، ص ۱۵۷)، در صورتی که (ب) احتمالاً ـ به دیدگاه مالک نزدیک است (ر.ک: مالک، موطّأ، ج ۲، ص ۷۰۳؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۲، ص ۱۰۶۸). در روایت سیره، تمام روایات تقریبا به طور یکسان دیده می شود و غالبا به گزارش هایی مأیوس کننده، مغشوش و ضدّ و نقیض از وقایع خیبر منجر می شود. با وجود این، گزارش (الف) در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۷۱ (از زُهری)، و گزارش (ب) از موسی بن عقبه در ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۲ نقل می شود.

۳- یعنی با تلفیق با روایاتی دارای «ارزش فقهی» (Wansbrough, Quranic Studies, ۱۸۶).

خیبر آمد از دیدگاه فقیهان خیلی مفید نبوده است، زیرا طبقه ای از مهاجران را نام می برد که، برای مثال، تا زمان زهری منقرض شده بودند. از این رو، امکان تعمیم وجود نداشت. با وجود این، به نظر می رسد گزارش کلبی، در صورت مقایسه با عبارات قرآنی تفسیری معتبر باشد. این گزارش فقط به عنوان استدلالی فقهی نارسایی دارد، زیرا بسیار اختصاصی و مرتبط با اوضاع و احوالی خاص است. به عبارت دیگر، گزارش کلبی «حکایت وار» است، که منظورم از آن «تفسیری است که نشانی از استدلال فقهی ندارد و توضیحاتی مربوط به اوضاع و احوال خاصّی را عرضه می کند»(۱).

بیشتر روایات کلبی از آن نوع است. این نکته نه فقط در مورد گزارش وی از غنائم خیبر، بلکه درباره آنچه راجع به غنایم گرفته شده از نضیر و قریظه می گوید نیز صدق می کند. نمونه مناسب دیگری از یک حکم فقهی که در قالب تفسیری حکایت وار بیان شده است، در این عبارت کلبی در تفسیرش به چشم می خورد که می گوید آیه ۶ سوره حشر به غنایم گرفته شده از بنی نضیر اشاره دارد، زیرا آنها در فاصله کوتاهی از مدینه

مستقر بودند(۲) به طوری که مسلمانان می توانستند پیاده و بدون نیاز به اسب یا شتر به نواحی آنان برسند(۳). هر چند که این تعبیری است دقیق از آنچه در آیه ۶ سوره حشر گفته

۱- این اصطلاح در دو اثر زیر به شکل متفاوتی به کار رفته است: Wansbrough, Quranic Studies, ۱۲۲ ff., and Rippin, ``Tafsr Ibn `Abbās'', ۶۶ زیرا هر دو بر تداومی داستانی تأکید دارند که لازمه روش حکایت وار در هنگام تفسیر عبارت قرآنی است و گویی داستانی پیوسته است.

۲- مطابق روایات اسلامی، بنی نضیر در فاصله دو مایلی حدود ۳ کیلومتری مدینه مستقر بودند. ر.ک: عبدالرّزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۵۷؛ فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۴ (ذیل آیه ۶ سوره حشر)؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۵۷؛ نیز مقایسه کنید با: M. Lecker, Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina, Leiden, ۱۹۹۵, ۱۴ f.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶. همین مطلب در مجاهد، تفسیر، ص ۶۵۲، و فرّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۴ گفته می شود. در طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵ می بینیم که این گزارش به ابن عباس و قتاده نسبت داده می شود. همچنین مقایسه کنید با رازی، تفسیر، ج ۲۹، ص ۲۸۵ ذیل آیه ۶ سوره حشر: «مسافتی طولانی نبود، و از آن جا که مسلمانان در این ایّام تعداد زیادی اسب یا شتر نداشتند، آنها مسافت دومایلی (قریب ۳ کیلومتر) از مدینه را پیاده رفتند.

می شود، امّا نمی توانـد ادّعا کند یک حکم شـرعی است که عموما قابل اجراست. فقیهانی مانند زهری که تفسـیر آیه ۶ سوره حشـر به عنوان یـک حکم فقهیِ قابـل اجرا فقـط در مورد غنایم گرفته شـده در نزدیکی مـدینه یا با هجوم پیاده آنان را متقاعد نمی کرد، عبارت «مآ اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ» (آیه ۶ سوره حشـر) را نه به معنی «شما سوار بر اسب یا شتر به آنان هجوم نبردید»، بلکه به معنی «شما غنیمت گرفتید بی آن که مجبور باشید برایش بجنگید» تلقّی

کردند، یعنی، مفهوم غیر ایجاف به گونه ای تفسـیر می شود که معنی بغیر قتال داشـته باشـد(۱). این نکته به طور یکسـان مورد تأییـد بیان قرآنی است، و مسأله بسـیار مهم آن است که نفی به کدام قسـمت از آیه ۶ سوره حشـر اشاره می کند: کلبی و سایر صاحب نظران تفسیر بر این حقیقت تأکید می ورزند که از هیچ حیوان سواری استفاده نشد، در حالی که زهری و بیشتر فقیهان بر این حقیقت تأکیـد می کنند که حمله ای صورت نگرفت. در ضـمن، تفسـیر زهری نمونه دیگری از «نوع جدیدی از تفسـیر» است، زیرا او با تفسـیر خود تضادّ دوگانه «هجوم / عدم هجوم» یا «جنگ / عدم جنگ» را که در فقه اسلامی به صورت مفهوم مهم عنوةً / صـلحا شکل گرفت، تعبیر کرد(۲). در مقایسه با آن، این توضـیح ضمنی که آنها سوار بر اسب حمله نکردند، بلکه پیاده بودند، در قید و بندهای استدلال فقهی، راه به جایی نخواهد برد.

۱- امّـا در روایـاتی که از زهری نقـل می شود اصـطلاح بغیر قتال ذکر نمی شود، بلکه در آنها عبارت بغیر ایجاف وجود دارد، ر.ک: شافعی، امّ، ج ۴، ص ۱۷۸؛ یحیی، خراج، ص ۳۳؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۰۱. امّا به طور ضـمنی معلوم می شود که در این جا عبارت «بغیر ایجاف» به معنی «بدون جنگ» یا صـلحا است مقایسه کنید با توضیح بعـد. محققان بعـدی هم آن را به همان معنی اسـتنباط کردنـد، برای نمونه قرافی، ذخیره، ج ۳، ص ۴۲۷ (از مالک): «الایجاف انّما هو مقصود القتال».

۲- از معمر - زهری نقل می شود که اموال نضـیر با صلح و نه عنوةً گرفته شد، ر.ک: عبدالرّزّاق، تفسیر نسخه خطی، ص ۲۷۸؛ طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۸.

گزارش های کلبی مربوط به غنایم گرفته شده از یهودیان به اشکال گوناگون با سایر تفسیرها و منابع فقهی پیشین (که بیشتر این منابع فقهی منشأ عراقی دارند) برابری می کند

یا در آنها نقل می شود. یکی از آنها هم در روایت سیره «سنّتی» ابن اسحاق دیده می شود، زیرا او معتقد است اموال بنی نضیر به مهاجران داده شد(۱)؛ همین گزارش توسّط موسی بن عقبه(۲)، و در تعدادی از روایات زهری، و نه در همه آنها، نقل می شود(۳). پیدایش این عنصر ناقض این حقیقت نیست که بیشتر روایات زهری و آنهایی که در روایت «سنّتی» سیره هستند تحت تأثیر «نوع جدیدی از تفسیر» فقهی اند. این صرفا نشان دهنده آن است که عنصر مهاجران بهره مند از غنایم جنگی در اوضاع و احوال واقعه بنی نضیر «به حیات خود ادامه داد»، زیرا حکم فی ء در اوضاع و احوال واقعه خیبر و فتح

سواد به صورتی بسیار گسترده تر اجرا می شد. این دو واقعه اگر بعدها در خیبر و جنوب عراق رخ می داد احتمال داشت چنین تلقّی شود که حکم را چنان که در زمان واقعه بنی نضیر به آن عمل شد کنار می گذارد. بنابراین، عنصر مهاجران مراجعت کننده از حبشه، در

گزارش «سنّتیِ» ابن اسحاق از واقعه خیبر به چشم نمی خورد(۴). (اما در گزارش

ص:۶۸

۱- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱ از علی بن ابی بکر، نقل شده در یحیی، خراج، ص ۳۴؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۶؛ بلاذری، فتوح، ص ۱۸ (مقایسه کنید با یادداشت ۶۴).

۲- بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۲.

۳- ر.ک: یادداشت ۵۸. علاوه بر این، در برخی آثار قرن سوم / نهم، این عقیده زهری نقل می شود که خیبر یکی از صفایای حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بود صفایا = سهم های عمده، امّا بعدها، گاه مترادف صوافی، اراضی متعلّق به حاکم و ملازمانش دانسته می شد. آن حضرت خیبر را به سه بخش تقسیم کرد و دو بخش را به مسلمانان واگذارد و سومی را برای هزینه های خود نگهداشت، امّا قسمتی از سهم خود را به مهاجران فقیر داد، ر.ک: یحیی، خراج، ص ۳۶؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۲؛ بلاذری، فتوح، ص ۲۰؛ خصّاف، اوقاف، ص ۳. واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۳۷۸ از عمر گزارشی مشابه نقل می کند، امّا واقدی با دو بار ذکر مهاجران در تعداد بخشها دچار اشتباه می شود.

۴- ابن اسحاق، سیره، ج ۴، ص ۳ و بعد فهرستی از مهاجران بازگشته از حبشه را می آورد، امّا از مشارکت آنان در غنایم خیبر چیزی نمی گوید. حتّی معلوم نیست که آیا این فصل طولانی راجع به مهاجران را ابن اسحاق در این اوضاع و احوال تنظیم کرده است یا نه، زیرا فقط وجود نقل قول ابن هشام از شعبی در ابتدای فصل است که بین این مهاجران و واقعه خیبر ارتباط برقرار می کند.

بن عقبه دیده می شود)(۱)، در صورتی که از شرکت کنندگان در واقعه حدیبیّه فقط ذکری گذرا به میان می آید(۲). به جای آن، دو ادّعای مختلف واقعه «سنّتی» خیبر را تحت الشّعاع قرار می دهد: یا حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله آن سرزمین را به شرط مشارکت در محصول به یهودیان واگذاشت، یا بخشی از آن را برای خود برداشت و بقیّه را میان مجاهدان تقسیم کرد(۳). این هر دو روایت ارتباطی تنگاتنگ با ضرورت های شدید استدلال فقهی دارند.

تعبیر سومی که کلبی بدان اشاره می کند - مسلمانان به قصد حمله به سوی بنی نضیر راهی شدند - از منابع تفسیری معلوم می شود(۴)، امّا در روایات سیره «سنّتی» دیده نمی شود، زیرا زُهری عبارت غیر ایجاف را، دست کم در شرایط واقعه بنی نضیر، به معنای «بدون جنگ» یا صلحا تعبیر کرده بود. برعکس، در رویداد فدك زهری معنای لغوی تر غیر ایجاف را حفظ کرد که از آن، مفهوم «بلاـ عُـِدّ سیر» برمی آمد، یعنی، هیچ نیروی مسلمانی حقیقتا مجبور نبود به فدك برود، زیرا واگذاری این شهر توسّط قاصدانی صورت گرفت که بین حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و یهودیان رفت و آمد می کردند(۵). بنابراین، فدك تسلیم شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شد، امّا آن حضرت این سرزمین را به

۱- از شعبی و موسی بن عقبه: کلاعی، اکتفا، ج ۲، ص ۱۹۸؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۲، ص ۵۵.

۲- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۶۴. از موسی بن عقبه - زُهری: ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۶، نیز رك: واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۸۴؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۴۱۰.

۳- ر.ك: یادداشت ۶۵. گزارشی که بر طبق آن، این سرزمین به مسلمانان اختصاص یافت آشکارا دلالت بر آن دارد که یهودیانِ خیبر را حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بیرون رانده است. امّا این خبر مغایر با روایت مشهور است دایر بر آن که در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله یهودیان مجبور به ترک خیبر نشدند. به علاوه، روایات متعدّدی از نافع حکایت از آن دارد که این سرزمین را فقط عمر بین مسلمانان تقسیم کرد، ر.ك: یحیی، خراج، ص ۳۹؛ ابو یوسف، خراج، ص ۵۰؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۲، ص ۱۰۶۷. این مطلب از قول نافع در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۷۲ نیز نقل می شود.

۴- مجاهد، تفسیر، ص ۶۵۲؛ مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۸ ذیل آیه ۶ سوره حشر.

۵- ر.ك: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۵۲ و ۳۶۳؛ ابو یوسف، خراج، ص ۵۱ از کلبی محیّصه بن مسعود به عنوان قاصد.

شرط مشارکت در محصول، به ساکنان آن وا گذاشت. ابن اسحاق این روایت را در گزارش خود آورد(۱). در سایر منابع، همین گزارش، شامل دقیقا همین توضیحات، به نام کلبی نقل می شود(۲).

با وجود این، آنچه در تفسیر کلبی می یابیم اندک تفاوتی در معنی دارد(۳)، و حاوی عبارتی قابل ملاحظه است:

فدک و خیبر را حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به نفع فقرا وقف کرد، بنابراین، آنها در زمان حیاتش در اختیار وی بود. پس از رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، آنها در اختیار ابوبکر، و پس از آن به همین نحو در اختیار عمر، عثمان و علی بن ابی طالب علیه السلام قرار گرفت(۴)

۱- از زهری: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۵۲ و ۳۶۸؛ ابن حجر، فتح، ج ۶، ص ۲۴۹. در روایت بکّائی - ابن اسحاق - ابن ابی بکر در یحیی، خراج، ص ۴۳؛ بلاذری، فتوح، ص ۳۰؛ در روایت ابن ابی زائده - ابن اسحاق در یحیی، همان منبع، ص ۳۷؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۰؛ بلاذری، همان منبع، ص ۲۹.

۲- ابو یوسف، خراج، ص ۵۰ کلبی - ابو صالح - ابن عباس؛ نیز ر.ک: یحیی، خراج، ص ۴۱، و ابن کثیر، بدایه، ج ۴، ص ۲۰۴.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶: فدک به نفع فقرا وقف شد نیز ر.ک: پیشتر، یادداشت ۴، ص ۵۹. با وجود این، به نظر می رسد این مطلب نزدیک به روایتی است از زهری که مطابق آن، فدک که یکی از صفایای حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله بود برای رفع نیاز مسافران (یا مجاهدان؟) حفظ شد که احتمالاً بر حالت وقف دلالت دارد، ر.ک: یحیی، خراج، ص ۳۶؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۲؛ خصّاف، اوقاف، ص ۳.

۴- ابوبکر و هم پیمانان او عمرو ابوعبیده مقامی را که خداوند برای علی علیه السلام تعیین کرده و رسول خدا در موارد و مواضع مختلف از جمله در ۱۸ ذی حجه سال ۱۰ هجری در غدیر خم در جمع مسلمانان به مردم ابلاغ کرده بود، پس از رحلت رسول خدا با طرح نقشه قبلی و ترفندهای سیاسی به زور از او گرفتند. ابوبکر برای تحکیم پایه های قدرت خود خاندان رسول خدا را از حق مشروع خود محروم کرد. وقتی فاطمه علیهاالسلام میراث پدر را از او طلب کرد و زمین فدک و سهم خود از زمین خیبر را از او خواست، او ضن گفتاری، که ادعا داشت پیامبر محرمانه به او گوشزد کرده بود، گفت: «از پیامبر خدا شنیدم که گفت: ما پیامبران ارث نمی گذاریم و هر چه از ما بماند صدقه است». (ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، چاپ دوم، ص ۹۰، به نقل از طبری، تاریخ الرسل و الملوک (چاپ لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۱۰)، ج ۱، ص ۱۸۲۵ و ابن شبّه، تاریخ مدینه، ص ۱۹۶-۱۹۷). بنابر روایت مسلم و بخاری از عایشه چون ابوبکر درخواست فاطمه را برای بازگرداندن فدک نپذیرفت، فاطمه ابوبکر را رها کرد و تا هنگامی که درگذشت با او سخن نگفت. علی علیه السلام شبانه پیکر پاک فاطمه را به خاک سپرد و ابوبکر را از آن آگاه نساخت ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۴۶. عمر املاک خیبر و فدک را در اختیار گرفت (ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۶-۷). عثمان نیز آبادی فدک را به مروان بن حکم واگذار کرد (ابن قتیبه، المعارف (چاپ قاهره، ۱۹۶۰)، ص ۱۹۵). بنابراین برخلاف نوشته نویسنده فدک هرگز در اختیار فاطمه علیهاالسلام و اولاد او قرار نگرفت.

و همواره به یک وضع بود و تا امروز به همین صورت باقی مانده است(۱).

این یک ادّعای محکم سنّی است، زیرا احادیث مربوط به زمین فدک اساس مجادله میان سنّیان و شیعیان شده بود، و شیعیان بر این باور بودند که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله (یا ابوبکر، عمر یا خلفای بعدی) زمین فدک را صدقه، ملک انتقال ناپذیر، حضرت فاطمه علیهاالسلام و خانواده اش تعیین کرده بودند(۲). بنابراین، گزارش موجود در تفسیر کلبی آشکارا از دیدگاه سنّیان حمایت می کند. از آن جا که در سایر منابع این مطلب به او نسبت داده نمی شود،

استنباط من آن است که این قطعه را شخص تدوین کننده افزوده است. در بافت متنِ یکی از حسّاس ترین موضوع ها، او عمدا، و نه از روی بی استعدادی، این ادّعای سنّیان را درج

می کند و ظاهرا قصدش محافظت از کلبی در برابر این انتقاد است که او عقایدی شیعی در سر داشته است(۳).

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶؛ تنویر، ج ۶، ص ۳۱.

۲- درباره مجموعه کامل روایات مربوط به صدقاتی که گفته می شود به حضرت فاطمه علیهاالسلام و خانواده اش اختصاص داده شده بود، ر.ک: ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۳۵-۱۲۲؛ سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۹۹۵ و بعد، نیز ر.ک: M.J. Kister, ``Land Property and Jihād. A Discussion of Some Early Traditions", in JESHO, ۳۴ (۱۹۹۱), ۲۷۰-۳۱۱. تفسیر شیعی فرات (ج ۱، ص ۳۲۲، ذیل آیه ۳۸، سوره روم، همچنین ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۳۱۵؛ خیضری، اللفظ المکرّم، ص ۱۶۷) به روشنی بیان می کند که فدک تسلیم حضرت فاطمه علیهاالسلامو خانواده اش شد. (هرگز چنین اتفاق نیفتاد. ر.ک: توضیح صفحه پیش).

۳- ر.ک: پیشتر زیر عنوان «۱- محمّد کلبی و مقام او در دانش پژوهی اسلامی». از کلبی در فرات، تفسیر، نقل قول می شود ر.ک: یادداشت ۲۳. روبین روایاتی را از کلبی نقل می کند که در تفسیرهای شیعی تکرار می شود؛ ر.ک: یادداشت ۲. U. Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵, ۹۱ and ۹۴.

به استثنای گزارشهای مربوط به فدک، گزارش ابن اسحاق را کم شباهت ترین آنها به گزارش کلبی می یابیم. چنان که پیشتر ذکر شد، روایت «سنّتی» سیره در خصوص واقعه بنی قریظه و در مقایسه با گزارش کلبی دایر بر آن که غنایم به دست آمده از هر دو قبیله

نضیر و قریظه در میان مهاجران فقیر توزیع شد، حکم شرعی متفاوتی را مطرح می کند. برخی توضیحات، از قبیل رفتن نزد بنی نضیر یا دادن سهامی از خیبر به مهاجرانِ مراجعت کننده از حبشه، در مغازی ابن اسحاق دیده نمی شود، با آن که موسی بن عقبه و زهری به آنها اشاره می کنند. ابن اسحاق عناصر حکایت گونه دیگری را ذکر می کند، امّا

اهمیّت آنها را معمولاً گزارشهای بسیار مفصل تر و متفاوتی که تأثیر استدلال شرعی را

نشان می دهند، تحت الشّعاع قرار می دهند.

۶. نتیجه گیری ۱: کلبی و روایت سیره

اخبار کلبی مربوط به منازعه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با یهودیان عرب حاوی اطّلاعاتی است که بیشتر به موضوع های فقهی مربوط می شود تا به سایر مطالب تفسیری قرن دوم / هشتم. با وجود این، بیشتر آن گزارشها به شکل تفاسیری بیان می شوند که فاقد کلیّت مورد نظر فقهاست، و به رویدادها یا حوادث خاصّی مربوط می شود. از این لحاظ، آنها شبیه بسیاری از روایاتی هستند که از راویانی چون مجاهد، مقاتل و شعبی سراغ داریم. بیشتر آن چه در نقل روایات کلبی می یابیم کاملاً «غیر سنّتی» است و با معیار

گزارش سیره تناسب ندارد(۱). در حالی که بخش عمده این عناصر «غیر سنّتی» در

۱- «غیر سنّتی»ترین روایتی که توانستم به نام کلبی بیابم هنوز ذکر نشده است. آن روایت در تفسیر بغوی، در ذیل آیه ۲۹ سوره توبه محفوظ است و می گوید: «[این آیه] هنگامی نازل شد که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهیک معاهده صلح با قریظه و نضیر منعقد ساخت. این نخستین جزیه ای بود که مسلمانان دریافت کردند، و نخستین سرافکندگی اهل کتاب بود...» این روایت ممکن است به واقعه خیبر اشاره داشته باشد، زیرا گزارشهایی وجود دارد که می گوید یهودیان خیبر به طور مؤثّری جزیه می پرداختند؛ نیز ر.ک: H. Busse, ``The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sūra ۱۷:۲-۸", in JSAI, ۲۰ (۱۹۹۶), ۷. (در مورد تفسیر آیه ۸ سوره اسراء؛ متون نقل شده، نظر باس (Busse) را دایر بر آن که یهودیان نضیر و قریظه واقعا جزیه می پرداختند به ندرت تأیید می کنند). امّا معانی ضمنی این روایت سزاوار تحقیقی دیگر است.

گزارشـهای نقل شده از زهری و موسـی بن عقبه انعکاس دارد یا شبیه آنهاست، در مغازی ابن اسـحاق و روایت «سـنّتی» بعدی عمدتا جای آنها خالی است.

در خصوص قوانین فقهی، مفسّران و فقیهـان تفاسـیری متفـاوت داشـتند که بیشـتر اوقـات بـا یکـدیگر ناسازگـار بود. در تـأیید تفاسـیری خاص می توانسـتند به آیاتی گوناگون اسـتناد کننـد. نتیجه آن شـد که یک آیه با تفاسـیری متعـدّد پیوند می خورد، وضعیّتی دشوار

به ویژه از لحـاظ حشـو قرآنی - که بهـترین نمـونه در زمینه مورد نظر بـا این سؤال بسـیار بحث انگیز است که آیـا آیه ۱ سوره انفال (آیه انفال)، آیه ۴۱ این سوره (آیه غنیمت)، و

آیه ۷ سوره حشـر (دومین آیه فی ء) حاوی حکم فقهی یکسانی هسـتند یا نه. با این همه، تفسیرهایی متفاوت غالبا داستان ها یا وقایعی مختلف را در نظر داشتند که هدف از آنها

اثبات نکته مطرح شده بود. نهایتا، و شاید مهم تر از همه آن که وقایع هر چه بیشتر باشد،

فرصت های بیشتری را برای شـخص فراهم می آورد تا تفسـیر خود را روشن کند و قوّت بخشد. این وضع ناشـی از روش نسخ است، زیرا آنچه در یـک واقعه بعـدی رخ می داد روال یـک واقعه پیشـین را کنار می گـذاشت یا بی اعتبار می کرد. بنابراین، وقـایعی که اطّلاعـاتی را دربـاره موضوع هـای مهمّی چون شـیوه های جنگ، مشارکت در غنایم و تعیین گستره های زمین در اختیار می گذاشت - مانند وقایع منازعه میان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و

یهودیان - افزایش یافت، همان طور که تفاسیر مربوط به آنها در مجادله فقهی زیاد می شد

و منظور از آن یافتن شیوه عمل نقل شده یا تفسیری فقهی بود که بتوان آن را معتبرترین

نوع به حساب آورد[1]. گزارش «سنّتی» سیره، آن گونه که در محیط مدینه آشکار شد،

۱- بسـیار جالب است که می بینیم هر یک از رویدادهای دوران زندگی حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله هر چه دیرتر رخ می دهـد، احکام فقهی مربوط به آن کمتر بلامنازع، و حتّی در خور توجّه بیشتر است، خیلی شبیه به آن چه معمولاً فقیهان قرن دوم / هشـتم مطرح می کردند: نیز ر.ک: J. Schacht, ``A Revaluation of Islamic Tradition'', in JRAS, ۱۵۱ ,(۱۹۴۹) ۴۹: «تبـدیل موضوع هـای فقهی به اطّلاعات شـبه تاریخی یک جنبه است... در هر مرحله متوالی مکتب روایاتی جدید می یابیم».

سخت تحت تأثیر این نوع استدلال فقهی بود، با وجود این، توجّه عالمان تفسیر را چنـدان جلب نکرد. بنابراین، تا قرن سوم / نهم تفسیر زمینه ای است که در آن با روایات زیادی

روبرو می شویم که آشکارا «غیر سنّتی»اند.

این حقیقت که چنین عناصری «غیر سنّتی» در آثار تفسیری و نیز در تعدادی از روایات مغازی اولیّه حفظ شده اند، امّا دیگر در گزارشهای مهمّ ابن اسحاق و واقدی به چشم نمی خورند، به نظر من نشان دهنده آن است که در این جا با جریانی تکاملی سر و

کار داریم که ریشه در تفسیر دارد. در نتیجه، نشانه های (تلویحی و صریح) متعدّدی از مطالب تفسیری در روایات منسوب به صاحب نظران سیره از دوره پیش از ابن اسحاق می یابیم. بدین ترتیب به نظر می رسد آثار تفسیری و روایات موجود در آثار تفسیری اولیّه چنان که آنها را در روایات مغازی می یابیم، نه تلخیص شده از گزارشها و نه سازگار

شده با آنها، بلکه برعکس، مقدّم بر آنها بودند(۱). به علّت بی علاقگی به حلّ مسائل فقهی، این روایات در آثار تفسیری محفوظ مانده اند، در حالی که در سنّت مغازی و سیره

غالبا کنار زده می شدند.

۷. نتیجه گیری ۲: کلبی و تفسیرش

تفسیر کلبی سندی گیج کننده است(۲). خاطرنشان شده است که حتّی هنگامی که از اِسناد کلبی - ابوصالح - ابن عباس استفاده می شود، بیشتر آن در سایر منابع نقل

۱- اخیرا یوری روبین (Uri Rubin) عکس این مطلب را اظهار داشته است. او بیان قرآنی را در سنّت سیره یک عنصر ثانوی ناخوانده می داند که به دیده یک «چارچوب اساسا غیر قرآنی» نگریسته می شود (Eye of the Beholder, ۲۲۴). اسباب نزول، بخش مهم سنّت مغازی، نیز گفته می شود شامل «مطالب سیره غیر قرآنی است که پیوندهای قرآنی خود را در مرحله ای ثانوی به دست آورد»؛ بنابراین، «قرآن متعلق به هسته اصلی ادبی اطّلاعات سیره نیست» همان، ص ۲۲۷.

۲- در خصوص مطالب زیر ر.ک: Rippin, ``Tafsr Ibn `Abbās.

نمی شود، در حالی که روایات زیادی در تفسیر وجود ندارد که به طور منطقی می توان آن را بخشی از نقل کلبی فرض کرد. به علاوه، تفسیر بسیار مختصر است و نشان دهنده سبک گزارشهای متعدّد کلبی که در جاهای دیگر می یابیم، نیست. روایات «غیر سنّتی» با آنهایی که «سنّتی»تر هستند درهم آمیخته می شوند. هیچ گزارش منسجمی نمی تواند چنان بازسازی شود که منحصرا بر اساس تفسیر، و در عین حال هم وزن تمام خبرهایی باشد که حاوی آنهاست؛ همچنین به مواردی از تحریف های بعدی برمی خوریم. از این رو، شاید صحیح آن باشد که زمان تدوین واقعی تفسیر را، به شکلی که امروزه داریم، اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم / دهم تعیین کنیم(۱).

از طرف دیگر، تفسیر کلبی به عنوان منبعی برای تفسیر قرن دوم / هشتم، و بازسازی منبع اطّلاعاتی، یک سیره ارزشمند نیست. عناصر «غیر سنّتی» موجود در آن در موارد متعدّدی ارتباط ها و شباهت های چشمگیری را به تفاسیر نشان می دهد که در سایر منابع یا به خود کلبی، یا به سایر صاحب نظران تفسیر و مغازی قرن دوم / هشتم نسبت داده می شود. بسیاری از این تفسیرها در منابعی مربوط به جلوتر از اواخر قرن سوم / نهم نقل

می شود. مثلاً، در خصوص تفسیر آیات ۲-۱۵ سوره حشر، نقل قول های کلمه به کلمه یا تقریبا بی کم و کاست بیشتر عبارت به نام کلبی را می توان به سادگی در کتاب معانی فرّاء و

فتوح بلاذری یافت(۲). این مقدار می توان درباره مبنای معیارهای درونی گفت. امّا آنچه نمی توان بیان کرد آن است که آیا مطلبی از آنچه به نام کلبی می یابیم به زمان ابن عبّاس

برمی گردد یا نه. قضیّه ابن عبّاس دارای پیچیدگی بی سابقه ای است و بسیاری از روایات

ثانوی و مسلّما متأخّر با نام او ارتباط دارد. به عنوان یکی از مهمترین صاحب نظران تفسیر

در سنّت اسلامی، تقریبا هر روایتی زود یا دیر منسوب به او می شد. کشف اصل

۱- Rippin, ``Al-Zuhr'', ۲۳, and idem, ``Tafsr Ibn `Abbās'', ۷۱.

۲- درباره شباهت بین اصطلاحات دستوری مورد استفاده در کتاب معانی فرّاء و اصطلاحات به کار رفته در تفسیر کلبی، ر.ک: Versteegh, Grammar and Qurānic Exegesis, ۱۹۷ f.

تاریخی، در صورت وجود آن، غیر ممکن به نظر می رسد(۱). این مطلب را شافعی قبلاًتشخیص داده بود و این جمله را به او نسبت می دهند: «از تمام گزارشهایی که از ابن عباس نقل می شود فقط قریب صد روایت واقعا موثّق است»(۲).

بنابراین، به نظر من تفسیر کلبی، به رغم شکل ادبی یا تنظیم اخیر آن، در حقیقت حاوی هسته ای از اطّلاعات قدیمی است که می تواند به کلبی، یا دست کم به نسل او، منسوب شود. بخش اصلی این اطّلاعات شامل روایات «غیر سنّتی» خواهد بود که می تواند با نقل قول های موجود در سایر منابع مقایسه شود؛ این اطّلاعات در مشرق زمین که نقل از کلبی کم و بیش معمول بود، باید رایج بوده باشد. این عناصر «غیر سنّتی»

را نباید فقط به دلایلی ظاهری کنار گذاشت یا بی اعتبار شمرد. رد کردن کلبی و سایر مفسّران اوّلیّه امتیاز ویژه جاحظ بود(۳)؛ تا جایی که به خود ما مربوط می شود، ممکن است واقع بینی سفیان ثوری را بپذیریم(۴). او می گفت: «از کلبی بر حذر باشید!» و برخی مردم اعتراض می کردند: «امّا تو خود از او نقل قول می کنی!» او پاسخ می داد، «درست است، امّا من می دانم کدام روایات او صحیح، و کدام روایتش نادرست است».

۱- See C. Gilliot, ``Portrait »mythique« d'Ibn `Abbās", in Arabica, ۳۲ (۱۹۸۵), ۱۷۹ ff., and Rippin, ``Tafsr Ibn `Abbās", ۷۳ ff. دانشمندان غربی عمدتا تأیید می کنند که تفسیر کلبی در شکل کنونی اش به تعلیم ابن عباس، برنمی گردد. ر.ک: F. Leemhuis, ``Origins and Early Development of the tafsr Tradition", in A. Rippin (ed), Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān Oxford, ۱۹۸۸, ۲۵. امّا عکس این نظر نیز بیان شده است. ر.ک: Versteegh, Grammar and Qurānic Exegesis, ۵۹ f

۲- نقل شده در سبکی، طبقات، ج ۲، ص ۷۱. نقل قول بیشتر در: Rippin, ``Tafsr Ibn `Abbās, ۵۲. and Leemhuis, ``Origins, ۲۵، این هر دو به نقل از سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۷.

۳- ر.ک: جاحظ، حیوان، ج ۱، ص ۳۴۳.

۴- مطابق نقل در ترمذی، سنن، ج ۵، ص ۳۹۸.

کتاب شناسی

ابن اثیر، علی بن محمّد عزالدّین، اللباب فی تهذیب الانساب، به کوشش حسام الدّین قدسی، ۳ جلد، قاهره، ۱۳۵۶ / ۱۹۳۸.

ابن اسحاق، محمّد (- البکّائی - ابن هشام)، السیره النبویّه، به کوشش مصطفی سقّا و دیگران، ۴ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، علم الحدیث، به کوشش موسی محمّد علی، بیروت، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵.

-------------- ، المقدّمه فی اصول التفسیر، به کوشش ف. احمد زمرلی، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

-------------- ، الصارم المسلول علی شاتم الرسول، به کوشش خالد العَلَمی، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش ابوالفداء علی القاضی، ۳ جلد، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

ابن حبیب، محمّد ابو جعفر، کتاب المحبّر، به کوشش Ilse Lichtenstaedter، حیدرآباد ۱۳۶۱/۱۹۴۲.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به کوشش عبدالعزیز بن باز و محمّد فؤاد عبدالباقی، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۴۱۰/۱۹۸۹.

-------------- ، الاصابه فی تمییز الصحابه، به کوشش علی البجاوی، ۸ جلد، قاهره، ۱۹۷۱.

-------------- ، تعریف اهل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، به کوشش عبدالغفّار البنداری و محمّد احمد عبدالعزیز، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.

ابن حنبل، احمد (عنه)، کتاب العلل و معرفه الرجال، به کوشش وصی اللّه بن محمّد عباس، ۴ جلد، بیروت، ریاض، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

-------------- ، المسند، به کوشش احمد محمّد شاکر، جلدهای ۱ تا ۹، قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

ابن خلّکان، احمد بن محمّد، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، به کوشش احسان عباس،

۷ جلد، بیروت، بی تا.

ابن درید، محمّد ابوبکر، کتاب جمهره اللغه، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۳۴۵.

ابن رجب، عبدالرحمان زین الدین، شرح علل الترمذی، به کوشش صبحی السّمرائی، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

ابن زنجویه، حُمید، کتاب الاموال، به کوشش شاکر فیاض، ۳ جلد، ریاض، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

ابن سعد، محمّد، الطبقات الکبری، ۸ جلد، بیروت، ۱۳۷۶/۱۹۵۷.

ابن سید الناس، فتح الدین محمّد، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر، به کوشش ابراهیم محمّد رمضان، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.

ابن شبه، عمر، تاریخ (اخبار) المدینه، به کوشش علی محمّد دندل و یاسین بیان، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۷/۱۹۹۶.

ابن قتیبه، عبداللّه بن مسلم، کتاب المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰.

-------------- ، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، بی تا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، ۱۵ جلد، بیروت، بی تا.

-------------- ، تفسیر القرآن، ۴ جلد، قاهره، بی تا.

ابن منظور، محمّد بن مکرّم، لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۳۷۴-۱۳۷۶ / ۱۹۵۵، ابوالشیخ، عبداللّه بن محمّد، اخلاق النبی، به کوشش عصام الدین الصبابطی، قاهره، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.

ابن ندیم، محمّد بن اسحاق، کتاب الفهرست، به کوشش رضا تجدّد بن علی مازندرانی، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

ابو حیّان، محمّد بن یوسف، التفسیر الکبیر (البحر المحیط)، ۸ جلد، چاپ مجدّد ریاض، بی تا. [۱۹۱۱].

ابو نُعیم، احمد بن عبداللّه، دلائل النبوّه، حیدرآباد، ۱۳۶۹/۱۹۵۰.

ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، چاپ مجدّد بیروت، بی تا. [قاهره ۱۳۵۲/۱۹۳۳].

بخاری، محمّد بن اسماعیل، الجامع الصحیح (متن مشکول بحاشیه السندی)، ۴ جلد، قاهره، بی تا.

-------------- ، کتاب الضعفاء الصغیر، به کوشش محمود زاهد، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

-------------- ، التاریخ الکبیر، ۸ جلد، بیروت، بی تا.

بغوی، حسین بن مسعود، التفسیر (معالم التنزیل)، به کوشش خالد العکّ و مروان سوار، ۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۲.

بلاذری، احمد بن یحیی، کتاب فتوح البلدان، به کوشش ۱۸۶۶ ,M.J. de Goeje, Leiden .

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوّه و معرفه احوال صاحب الشریعه، به کوشش عبدالمعطی

قلعجی، ۷ جلد، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

ترمذی، محمّد بن عیسی، کتاب السنن (الجامع الصحیح)، به کوشش عبدالرحمان محمّد عثمان، ۵ جلد، مدینه، بی تا.

تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، چاپ شده در حاشیه سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۶ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا. [قاهره، ۱۳۱۴].

ثوری، سفیان بن سعید، التفسیر، به کوشش ابراهیم علی عرشی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

جاحظ، کتاب الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمّد هارون، ۷ جلد، قاهره، ۱۳۷۸/۱۹۵۸.

حلبی، نورالدین علی، انسان العیون فی سیره الامین المأمون، ۳ جلد، چاپ مجدّد بیروت،

بی تا. [قاهره، ۱۳۲۰/۱۹۰۲].

خصّاف، احمد بن عمرو، کتاب احکام الاوقاف، چاپ مجدّد قاهره، بی تا. [قاهره، ۱۳۲۲/۱۹۰۴].

خیضری، قطب الدین محمّد، اللفظ المکرّم بخصائص النبیّ المعظّم، به کوشش مصطفی حمیده، بیروت، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.

داوودی، شمس الدین محمّد، طبقات المفسّرین، ۲ جلد، بیروت، بی تا.

دیار بکری، حسین، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، ۲ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا. [قاهره، ۱۲۸۳/۱۸۶۶].

ذهبی، شمس الدین محمّد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارناؤوط و حسین الاسد، جلدهای ۵ و ۶، بیروت، ۱۴۰۲/۱۹۸۲.

رازی، فخرالدین محمّد، التفسیر (مفاتیح الغیب...)، ۳۰ جلد، بیروت، بی تا.

رافعی، عبدالکریم القزوینی، التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش عزیز اللّه عطاردی، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۴۰۴/۱۹۸۴.

سبط

بن عجمی، البرهان الحلبی، الکشف الخثیث عمّن رمی بوضع الحدیث، به کوشش صبحی السّمرائی، بغداد، ۱۹۸۴.

سبکی، عبدالوهّاب تاج الدّین، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش محمود الطناحی و عبدالفتّاح محمّد الحلو، ۱۰ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا. [قاهره، ۱۹۶۹–۱۹۷۶].

سمعانی، ابو سعد عبدالکریم، کتاب الانساب، به کوشش عبداللّه البارودی، ۵ جلد، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

--------------- ، التحبیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره سالم، ۲ جلد، بغداد، ۱۳۹۵/۱۹۷۵.

سمهودی، نورالدین علی، وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، به کوشش محمّد عبدالحمید، ۴ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۴۰۴/۱۹۸۴ [قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۵۵].

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.

شافعی، محمّد بن ادریس، احکام القرآن (تدوین بیهقی)، به کوشش محمّد کوثری و قاسم

رفاعی، ۲ جلد، بیرون، بی تا.

-------------- ، کتاب الاُمّ، به کوشش محمود مطرجی، ۹ جلد، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.

-------------- ، المسند، چاپ شده در کتاب الامّ، جلد ۹، ۳۵۳-۵۲۰.

صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، ج ۳، به کوشش سون ددرینگ (Sven Dedering) ، دمشق، ۱۹۵۳.

صولی، محمّد بن یحیی، ادب الکتّاب، به کوشش محمّد اثری، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

طاشکری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعاده و مصباح السیاده، ۳ جلد حیدرآباد، ۱۳۲۸.

طبری، محمّد بن جریر، التفسیر (جامع البیان)، ۳۰ جلد، قاهره، ۱۳۸۸ / ۱۹۶۸؛ عبدالرّزّاق، ابوبکر صنعانی، المصنّف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، ۱۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

--------------- ، التفسیر، به کوشش عبدالمعطی احمد قلعجی، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۱.

--------------- ، التفسیر، نسخه خطّی، تفسیر، ۲۴۲، دارالکتب، قاهره.

عیاض، القاضی، کتاب الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، به کوشش کمال بسیونی زغلول مصری، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۵.

فراء، یحیی بن زید، معانی القرآن، به کوشش محمّد نجّار و دیگران، ۳ جلد، قاهره، ۱۹۵۵ (جلد ۱ و ۲)، ۱۹۷۳ (جلد ۳).

فرات، ابوالقاسم بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش محمّد کاظم، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۲/۱۹۹۲.

فرازی، ابو اسحاق، کتاب السیر، به کوشش فاروق حمّاده، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۷.

قرافی، احمد شهاب الدین، الذخیره، به کوشش محمّد حجّی، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

قرطبی، محمّد بن احمد، التفسیر (الجامع لاحکام القرآن)، به کوشش احمد بردونی، ۲۰ جلد، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۶.

قسطلانی، شهاب الدین احمد، المواهب اللدنیه بالمنح المحمدیه، به کوشش مأمون جنّان، ۳ جلد، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.

ص:۸۱

کلاعی، سلیمان ابوالربیع، الاکتفاء بما تضمّنه من مغازی رسول اللّه، به کوشش محمّد کمال الدین، ۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.

کلبی، محمّد بن السائب، التفسیر (عن ابن عباس)، نسخه خطی ۴۲۲۴، کتابخانه چستر بیتی، دوبلین.

مالک

بن انس، الموطّأ (عن یحیی

بن یحیی)، به کوشش محمّد فؤاد عبدالباقی، ۲ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۵.

مجاهد

بن جبرالمکّی، التفسیر، به کوشش محمّد عبدالسلام ابوالنیل، قاهره، ۱۴۱۰/۱۹۸۹.

مزّی، یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، به کوشش شعیب الارناؤوط و علی معروف، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

مسلم

بن حجّاج، کتاب الصحیح (به شرح النووی)، به کوشش محمّد عبداللطیف، ۱۸ جلد، بیروت، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

مغلطای

بن قلیج، الاشاره الی سیره المصطفی، به کوشش محمّد الفُتیح، دمشق، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.

مقاتل

بن سلیمان، التفسیر، به کوشش عبداللّه محمود شحاته، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۷۹–۱۹۸۸.

نسائی، احمد بن علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، چاپ شده در بخاری، ضعفاء.

نیسابوری، الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطاء، ۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۰.

واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، به کوشش کمال بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۱.

واقدی، محمّد بن عمر، کتاب المغازی، به کوشش م. جونز (Marsden Jones)، ۳ جلد، چاپ مجدد، بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۹ [لندن، اکسفورد، ۱۹۶۶].

یافعی، عبداللّه بن اسعد، مرآه الجنان فی معرفه ما یُعتبر من حوادث الزمان، به کوشش خلیل منصور، ۴ جلد، بیروت،

.۱۴۱۷/۱۹۹۷

یحیی بن آدم، کتاب الخراج، به کوشش احمد محمّد شاکر، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

ص:۸۲

[قاهره، ۱۳۴۷].

یغموری، یوسف بن احمد، نورالقبس المختصر من المقتبس فی اخبار للمرزبانی، به کوشش رودولف زلهایم (Rudolf Sellheim)، ویسبادن، ۱۳۸۴/۱۹۶۴.

.Bell, R., `` Surat al-Ḥashr: A Study of its Composition", in Muslim world, ۳۸ (۱۹۴۸) ۲۹-۴۲

.Burton, John, Introduction to the Ḥadith, Edinburgh, ۱۹۹۴

Busse, H., ``The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sura ۱۷:۲-۸", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۲۰ (۱۹۹۶), ۱-۱۷.

.Dozy, Reinhart, Supplément aux dictionnaires arabes, ۲ vols., Leiden, ۱۸۸۱

van Ess, Josef, Ungenützte Texte zur Karrāmiya. Eine Materialsammlung, Heidelberg, ۱۹۸۰.

.Gilliot, C., ``Portrait »mythique« d'Ibn `Abbās", in Arabica, ۳۲ (۱۹۸۵), ۱۲۷-۸۴

.Goldfeld, I., ``The Tafsr of Abdallah b, `Abbās", in Der Islam, ۵۸ (۱۹۸۱), ۱۲۵-۳۵

.Goldziher, Ignaz, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, ۱۹۲۰

Horst, H., ``Zur Überlieferung im Korankommentar at-Ṭabars", in Zeitschrift der .Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۲۸ (۱۹۵۳), ۲۹۰-۳۰۷

Kister, M.J., `` Notes on the Papyrus Text about Muḥammad's Campaign against the .Banu al-Nadr", in Archiv Orientální, ۳۲ (۱۹۶۴), ۲۳۳-۳۶

---------, `` The Massacre of the Banu Qurayẓa --- A Reexamination of a Tradition", .in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۸ (۱۹۸۶), ۶۱-۹۶

---------, `` Land Property and Jihād. A Discussion of Some Early Traditions", in .Journal of the Economic and Social History of the Orient, ۳۴ (۱۹۹۱), ۲۷۰-۳۱۱

__,Kohlberg, Etan, A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwus and his Library

.Leiden, ۱۹۹۲

Lecker, Michael, ``Muḥammad at Medina: A Geographical Approach", in Jerusalem .Studies in Arabic and Islam, ۶ (۱۹۸۵), ۲۹-۶۲

The Banu Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam, Jerusalem, ,---------- .۱۹۸۹

.Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina, Leiden, ۱۹۹۵ ,----------

The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some`` ,---------- of the Evidence?", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۱۴۵ .(۱۹۹۵), ۹-۲۷

Leemhuis, F., ``Origin and Early Development of the tafsr Tradition", in A. Rippin, .Approaches, ۱۳-۳۰

Rippin, Andrew, ``Al-zuhr, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsir Texts", in .Bulletin of the School of Oriental and African Studies, ۴۷ (۱۹۸۴), ۲۲-۴۳

Tafsir Ibn `Abbās and Criteria for Dating Early Tafsr Texts", in `` ,---------- .Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۱۸ (۱۹۹۴), ۳۸-۸۳

ed.), Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān, Oxford,) ,---------- .۱۹۸۸

Rubin, Uri, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early .Muslims, Princeton, ۱۹۹۵

Schacht, J., ``A Revaluation of Islamic Tradition", in Journal of the Royal Asiatic .Society, ۳-۴ (۱۹۴۹), ۱۴۳-۵۴

Schöller, Marco, ``In welchem Jahr wurden die Banu n-Nadr aus Medina vertrieben? .Eine Untersuchung zur `kanonischen' Sira-Chronologie", in Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۱-۳۹

Die Palmen (lina) der Banu n-Nadr und die Interpretation von Koran ۵۹:۵.`` ,----------
Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۱۴۶ (۱۹۹۶), ۳۱۷-۸۰.

Exegetisches Denken und prophetenbiographie Eine quellenkritische Analyse der sra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden, Wiesbaden, ۱۹۹۸.

Versteegh, Cornelius H.M., Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam, Leiden ۱۹۹۳.

Wansbrough, John, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, ۱۹۷۷.

سیره و مسأله روایت

آدرین لیتس

ترجمه: عبداللّه عظیمایی

آثاری که به زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اختصاص یافته است، اعم از همه اثر یا بخشی از آن، از سوی پژوهشگران مسلمان (سنّی یا شیعه) از قرن هشتم تا قرن نوزدهم میلادی فراهم آمده است. سیره محمّد بن اسحاق (وفات، ۱۵۰/۷۶۷) و جواهر البحار فی فضائل النّبی المختار متعلّق به یوسف بن اسماعیل النبهانی (وفات، ۱۳۴۸ قمری) را می توان نمونه ای از نخستین و آخرین آثار در این مقوله به شمار آورد. این گونه آمار از گزارشهای

جداگانه ای فراهم آمده اند که با سلسله راویان یا با ذکر منابع مشخص شده اند و بر اساس

زمان و موضوع، یا بخشی بر اساس زمان و بخشی بر اساس موضوع تنظیم شده اند. این نوع گزارشها معمولاً تحت عنوان سیره یا رفتار (پیامبر صلی الله علیه و آله) طبقه بندی می شوند. این دو مسأله، اصطلاحا، زنجیره ای از آثاری را تشکیل داده اند که در مدت زمانی طولانی به وجود آمده اند و حوزه وسیعی از تحقیقاتی را دربر می گیرند که از یک سو بر اساس محدوده های تبلیغی و از سویی دیگر بر اساس تجزیه آن آثار به صورت واحدهای جدا از هم تقسیم بندی شده اند و همه این ها دال بر وجود روایت سیره می باشند. منظور من از

روایت، روندی است که با توجّه به آن، مسائل مربوط به گذشته در طول زمان در بین گروه خاصّی سینه به سینه منتقل و از این رو در زمان حاضر به عنوان مسائلی ارزشمند

عرضه می شوند(۱).

زمانی که این حقیقت را پـذیرفتیم که روایت، نه حفاظت از آن چه که به ارث رسـیده، بلکه به واقعیّت رساندن آن چیز است، ما تا کجا قادریم که واقعا به بازسازی سیر تطوّر

روایت سـیره بپردازیم؟ در این جا بحث اصـلی من این است که هرگونه تلاش برای پاسخ به این پرسـش باید شامل کند و کاو در ساختـار روایت سـیره و سـعی در پی بردن به اهمیّت آن شـود. پیش از طرح روش و تفسـیر خـودم، می خـواهم به اختصـار مروری داشته باشم بر نحوه برخورد غربی نسبت به سیره آن گونه که در این جا به بحث گذارده شده است.

۱- رویکرد غربی

نخسـتین نـوع برخوردی که بایـد در نظر بگیریم، رویکرد آشـنای «نقـد منـابع» است. هـدف از این نوع رویکرد بیرون کشـیدن حوادث از متن آثار موجود است. مهم ترین ابزار نقـد منابع، مقایسه است. با مقایسه گزارشـهای مختلف مربوط به یک حادثه، قادر خواهیم بود که به نسـخه اصلی دست پیدا کنیم و تغییراتی را در جریان روایت به وقوع پیوسته دریابیم. این گونه بازسازی ها بر اساس دوره هایی که آثار در آن دوره ها به وجود

آمـده انـد یا بر اساس سلسـله راویان هر روایت امکان پـذیر است. هر یک از این دو نوع ملاک تنها با دو نوعِ مشـخّص از نقد منابع، مورد استفاده قرار می گیرد که هر کدام نتایج

متفاوتی را به بار می آورد.

اسـتفاده از دوره هـایی که آثـار در آن دوره ها، به عنوان نشانه ای از تحوّلات، به وجود آمدنـد، تابع یک اصل کلی است که می توان بـدین شـکل بیان کرد: اگر گزارشـی که در اثری یافت می شود، برگرفته از گزارشـهایی در آثار پیشـین باشد، به این نتیجه می رسیم که این

۱- این تعریف و نیز رویکرد عمومی از «روایت» برگرفته از اثر زیر است: E. Shils, Tradition, Chicago, ۱۹۸۱.

رویداد جدید در دوره ای اتّفاق افتاده است که آن اثر را از آخرین حلقه از صورت های پیشین آن جدا کرده است. این اصل می تواند در هر مورد از آثاری که درباره آنها گفتیم

به کار رود، و بدین رو این اصل، بالقوّه، با بازسازی تحوّل سیره و سنّت ارتباط می یابد. امّا نتایج حاصل از این نوع نقد منابع، افزون بر قابل مناقشه بودن آن، به ندرت فراتر از کشف

تحوّلات متنی عمل می کند و تحوّلات ساختاری را نادیده می گیرد. گزینه مناسب، امّا نه

غیر مبهم این گونه تغییرات، «معرفی عناصر جدید» است. از سویی دیگر، «قیاس» معمولاً ـ به دو یا چند اثر معدود و نخستینِ سنّی محدود می شود، به دو دلیل، هم به این

دلیل که معرّفی عناصر تازه در طول زمان غیر محتمل است و هم به این دلیل که اساتید این نوع نقد منابع اساسا به عصر سازنده سنّت اسلامی تمایل بیشتری دارند(۱).

استفاده از اِسنادها به عنوان مدرکِ تحولات، از یک سو بدین مفهوم است که آثار نخستین تا حد زیادی تشکیل دهنده اکثر منابع می باشد. در واقع، اخبار مستند به سلسله

راویان، که در مورد آثار نخستین امری معمول است، به تدریج در طول زمان از بین رفته و

جای آن را نقل قول از آثار پیشین گرفته است. آثار جدید تنها زمانی مورد توجّه قرار می گیرند که واسطه های امتحان نشده نقل روایات را حفظ کنند، از سوی دیگر به آثار شیعی توجهی نمی شود، یا استفاده کامل نمی شود، زیرا وجود اسنادهای مشخّصا شیعی مانع از برقراری ارتباط بین اخبار سنّی و اخبار شیعی می شود.

ص:۸۸

۱- نخستین پژوهشگری که از دوره هایی که آثار در آن دوره ها به وجود آمدند به عنوان شاهدی بر معرفی عناصر جدید بهره برده این فرد است: Horovitz (see ``Salmān al-Fāris", in Der Islam, ۱۲ (۱۹۲۲), ۱۷۸-۱۸۰). اخیرا این نوع نقد منابع از سوی Cook (see, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۶۳-۷) and P. Crone (see Meccan Trade and Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷, ۲۲۳-۲۵). مورد استفاده قرار گرفته است. ماحصل کار Horovitz و Cook و Crone با مقایسه ابن اسحاق وفات، ۱۵۰/۷۶۷ و واقدی (وفات، ۲۰۷/۸۲۳) به دست آمده است. به همین صورت با مقایسه ابن اسحاق، واقدی و بخاری (وفات، ۲۵۶/۸۷۰)، تغییری تدریجی از نقل (narratio) به تمثیل (exemplum) را J. Wansbrough بازسازی کرده است (ر.ک: The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸, ۷۶-۹).

اخیرا در این نوع نقد منابع پیشرفته چشمگیری حاصل شد؛ بدین گونه که بین تحقیق درباره اِسنادها و تحلیل ادبی آمیختگی به وجود آمد و مجموعه کاملی از منابع، مورد استفاده قرار گرفت(۱). نتایج کلی برآمده از به کارگیری این روش را می توان به این شکل خلاصه کرد: بعد از دوره کوتاهی از تغییرپذیری، نقل متون، امری متداول شد، تا این که

در دوره های بعد، ثبات نسبتا کاملی حاکم شد. دو نتیجه مشخص را در این جا باید یادآور

شویم. از یک سو، آشکار شد که ما قادریم آثار نخستین را در آخرین منابع مورد استفاده

آنها ردیابی کنیم و بدین رو روندی را که منجر به فراهم سازی اطّلاعاتی شده است که در

این آثار به چشم می خورد، بازسازی کنیم. به ویژه این که روشن شد که در گزارشهای فردی ابن شهاب الزهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) و عروه بن الزبیر (وفات، ۹۴/۷۱۲) می تواند تا حدّ زیادی اصلاح شود و سیر اقتباسی از این گزارشها را می توان بازسازی کرد. از سوی دیگر، ثابت شده است که استفاده از دوره هایی که آثار در آن دوره ها به عنوان شاهدی بر سیر تطوّر و پیدایش به وجود آمدند، کاری کاملاً گمراه کننده بوده است(۲).

ص:۸۹

۱- ایـــن روش را G. Schoeler بــه خـــوبی شـــرح داده و آن را در دو مـــورد از مطالعـــاتش در Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin, ۱۹۹۶. به کار گرفته است. برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک به: همین کتاب، مقاله H.Motzki، «قتل ابن ابی الحُقیق، درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشهای مغازی».

۲- ر.ک: Schoeler, Charakter, ۱۴۲-۳؛ فرضیه Wansbrough در خصوص تغییر تدریجی از نقل (narratio) به تمثیل (exemlum)، در این جا، سست می شود. به کارگیری روش Schoeler بـه این نـتیجه منجر می شود که، در حقیقـت، سـیر واژگـونه ای اتّفـاق افتـاده اسـت. ر.ک: M. Lecker, ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence", in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷. در این جا نتایـج به دست آمده از سوی Cook و Crone از راه مقایسه ابن اسحاق و واقدی مورد مناقشه قرار می گیرد. Lecker به درستی بحث می کند که مقایسه جامع به این نتیجه منجر می شود که اختلاف میان محققان ناشی از اتّکاء آنها به منابع خاصی است که متعلّق به قرن هفتم میلادی است.

امّا بایـد گفت که این روش، افزون بر آشـکار ساختن محـدودیت های تحلیل های اِسـنادی که در بالا ذکر شـد، تنها در مورد گزارشهایی قابل استفاده است که سلسله روات

آنها پیوندهای مشترکی دارند.

رویکرد کیستر می بایست از هر دو نوع نقد منابع بازشـناخته شود. وی در مجموعه مقالات طولانی خود به دنبال بازسازی سـیر تحوّلات نیست، چه تحوّلاتی که بر مبنای دوره هایی است که آثار در آن دوره ها به وجود آمدنـد و چه تحوّلاتی که بر مبنای سلسله

روات است، بلکه وی در پی فراهم کردن تحقیقات درباره مدارکی است که به موضوعات خاصی مربوط می شود. این تحقیق هـا محتاج اسـتفاده از مجموعه آثار گسترده ای است که هم آثار متأخّرین را در برمی گیرد و هم آثار شـیعی را. آثار متأخّرین صرفا به عنوان تأیید مضاعف مدارکی است که شامل آثار اوّلیه می شود یا به عنوان تأیید

مدارک نخستین از آن آثار اسـتفاده می شود. در آخرین مورد، این نظر تلویحی که بخش اعظم آثار نخستِ عربی مفقود شده است و از این رو آثار متأخّرین به خودی خود باید حفظ شود، به نظر نمی رسد که کاملاً مورد قبول باشـد(۱). استفاده از آثار شیعی «کیستر» را قـادر سـاخت که در خصوص هر موضوعی موضع طرف دیگر را نیز ارائه دهـد، یـا بـالعکس یکپارچگی بین نظرات سـنّی ها و شـیعه ها را نشان دهـد. در هر دو مورد، برای برقراری ارتباط میان مـدارک سـنّی و مدارک شـیعی به ندرت تلاش می شود(۲). از این

۱- برای نمونه ر.ک: M. J. Kister «رجب ماه خداست...»، در IOS , ۱ (۱۹۷۱), ۱۹۷ ، در این کتاب، تأیید این نظریه که نطفه پیـامبر در مـاه رجب بسـته شـده است برگرفته از آثار ابن حَجَر الهتیمی وفات، ۹۴۷/۱۵۶۷ و شـاطبی (مربوط به میانه قرن ۹/۱۵) می باشد. در این مورد، شاید در واقع موضوع از این قرار باشد که آثار متأخر حافظ اسـناد و مدارك اولیه است، امّا این مسأله که این مدارک، در آثار پیش تر یافت نمی شود نیازمند برخی توضیحات است.

۲- برای مثال ر.ک: M.J. Kister «... و او ختنه شـده به دنیا آمد...» یادداشـتهایی درباره ختنه در حدیث، در Oriens, ۳۴ (۱۹۹۴), ۷۲-۷۳، در این منبع، تأییـد این نظر که پیامبر ختنه شده به دنیا آمد، برگرفته از اثر ابونعیم وفات، ۴۳۰/۱۰۳۳ و بعدها از آثار سـنّی و نیز آثار شـیعیِ ابن بابویه (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) و مجلسـی (وفات، ۱۱۱۱/۱۷۰۰) می باشـد. امّا این گونه همانندی توجّه زیادی را به خود جلب نکرد.

توضیحات مختصر من باید روشن باشد که رویکرد «کیستر» گستردگی زیاد روایت سیره را به نمایش می گذارد، امّا هیچ گونه مفهوم روشنی از ساختار و سیر تطوّر آن به دست نمی دهد.

مشخّصه رایج رویکردهای غربی پرهیز از تفسیر است. دو دیدگاه می تواند علّت این پرهیز را توجیه کند. از یک سو، متونی که سیره در آن آمده است، غالبا ویژگی نقلی دارد

و بدین گونه دارای مفهوم واضحی است. تمایلات این نوع متون به سادگی قابل تشخیص است و بدین رو یافتن مسائل فرا متنی اصلاً اهمیتی ندارد. از سوی دیگر، این مسأله که

سیره متشکّل از متون است، این معنا را به ذهن متبادر می کند که اعتبار هر بحثی منوط به اساس و بنیاد متنی آن بحث است. از این رو، به رغم امکان پیچیدگی مفهوم سیره، نباید هیچ معنایی را در فراسوی آن متن جستجو کرد(۱). از اظهارات من این مسأله آشکار می شود که کار تفسیر مستلزم عدول آشکار از دو ویژگی تحقیقات غربی است: توجّه ویژه به ویژگی های روایی و اتکاء انحصاری به شواهد متنی.

۲- روش و تفسیر

روش من مبتنی بر تمایز قائل شدن بین دو نوع موضوع نقلی است: گزارشها

۱- برای مثال ر.ک: Schoeler, Charakter فصل ۲. در این کتاب نویسنده سه روایت از داستان نخستین وحی را ذکر می کند. در روایت زهری شرح نخستین وحی به عنوان «برخورد ترسناک» با جبرئیل تعبیر می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در غار حرا با آن مواجه شد. ویژگی های روایی این کتاب «تمایل به محدود کردن خود به ضرورت» را آشکار می سازد ص ۶۲-۷۹. روایت ابن لهیعه بر صمیمیّت بین پیامبر صلی الله علیه و آله و جبرئیل در نخستین برخوردشان تأکید می کند. ویژگی های روایی این نسخه «آب و تاب» و «گستردگی های حیرت انگیز» آن است که تحت تأثیر داستان اصلی در روایت مفصّل تر آن است (ص۸۱-۸۵). روایت ابن اسحاق بر برخورد ترسناک در عالم رؤیا اشاره دارد. ویژگی های روایی این روایت عبارت است از: «شرح تصویری»، «آرایه روایی» و «تکرار درون مایه» (ص ۸۹-۹۸). به نظر می رسد که تأکیدهای مختلف این داستان در این سه روایت، می تواند بیانی از دیدگاه های اعتقادی باشد آن گونه که با دیدگاه های روایی مخالف است. امّا وجود چنین دیدگاه هایی در هیچ کجا از سوی گ. شولر مورد توجّه قرار نگرفته است.

و

روایات. اصطلاح «گزارشی» بیانگر بخش شفاهی است که سینه به سینه بین علما انتقال یافته است. اصطلاح «روایت» بیانگر بخش معنایی است که در طول زمان از گروهی از علمای مسلمان به گروهی دیگر منتقل می شده است، و در بخش های شفاهی قابل تشخیص است.

این تمایز به ویژه در خصوص گزارشهای روایی دارای اهمّیت است. در واقع اگر بتوانیم بخش های معنایی را در بخش های شفاهی از هم تمیز دهیم، ویژگی های روایی گزارشها، می تواند به منزله احتمالات باشد. ارتباط ساختاری بین دو (یا چند) بخش معنایی با یک بخش شفاهی را «پیوند» association می نامیم. منظورم از «پیوند» این است که دو (یا چند) بخش، قسمت هایی از یک مجموعه همبسته هستند.

روش من شامل دو گام است. در گام نخست، که تا حد بسیار زیادی به ساختار روایت سیره مربوط می شود، رویدادهای روایت را در گزارشها مورد بررسی قرار می دهم، بدین منظور که پیوندهای متفاوت آن را مشخص و دسته گزارشهایی که این پیوندها را آشکار می سازد شناسایی کنم. در گام بعدی که به سیر تحوّل روایت سیره مربوط می شود، رویدادهای مربوط به این گزارشها را در آثار مورد بررسی قرار می دهم تا فرجام های متفاوت هر یک از این پیوندها را مشخص سازم.

گام دوم تمایز بین «روایت» و «حافظه» را به میان می کشد. روایت به سیر انتقال اشاره دارد که خود شامل اعمال فردی است. حافظه به عمل انتخاب اشاره دارد که به هر یک از اعمال فردی انتقال مربوط می شود و خود می تواند با الگوهای جمعی همخوانی داشته باشد(۱). به بیان تخصّصی تر «حافظه» اشاره به انتخاب از میان پیوندهایی دارد که در مدّت

۱- اصطلاح «حافظه» برگرفته از آثار جامعه شناسی زیر است: M. Halbwachs (Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, ۱۹۲۵; La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris, ۱۹۴۱; La mémoire collective, Paris, ۱۹۵۰) and of contemporary historians (for instance, Y. H. Yerushalmi Zakbor. Jewish History and Jewish. Memory, Seattle, ۱۹۸۲). در این جا این نظر اظهار شده «که گذشته» را گروه ها به خاطر می آورند و «یادآوری جمعی»، بنا بر مطالعه الگوهای متمایز، انتخاب حوادث و تفسیر آن را به دنبال می آورد.

زمانی مشخّص، علمای سنّی یا شیعی به طور یکنواخت انجام داده اند. تشخیص الگوهای انتخابِ مشخصا شیعی و سنّی هنگامی میسّر است که گزارشهایی که نمایانگر پیوندی مشخص هستند، به طور مرتّب در مدّت زمانی طولانی، هم در آثار شیعی و هم در آثار سنّی وجود داشته باشند، در حالی که گزارشهایی که نمایانگر پیوندی متفاوت هستند در آثار مورد بحث به چشم نمی خورند. وجود چنین الگوهایی با استفاده از عبارتهای «حافظه سنّی» و «حافظه شیعی» ثابت می شود.

تفسیر من سرانجام از تمایزی به دست می آید که مبتنی بر روش من باشد: اگر ما قادر باشیم بخش های معنایی را از بخش های شفاهی از هم تمیز دهیم و بدین ترتیب، ویژگی های روایِی گزارشی را جزو احتمالات به حساب آوریم، می توان فرض کرد که این بخش ها، بیشتر بیانگر تصوّرات ویژه است تا تمایلات صرف.

یکی از دستاوردهای تورآندرا Tor Andrae این بود که نشان دهد شخصیّت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله موجب پدید آمدن دو تصوّر متغایر از نبوّتش شد. بنا بر نخستین تصوّر پیامبر صلی الله علیه و آله صرفا انسانی است که در برهه ای خاص از زندگی، مسؤولیت پیامبری بر عهده اش گذارده شد. بنابر دومین تصوّر، محمّد صلی الله علیه و آله یک موجود فوق بشری است که حیات خاکی اش با یک انتخاب به نبوّت متّصف شد. از تحقیق های آندرا این گونه پیداست که تصوّر نخست که در واقع در قرآن آمده است، باب طبع علمای سنّی است. تصوّر دوم در اصل محصول تفکرات شیعی صوفیانه است، امّا از همان اوایل در روایت های سنّی نیز راه یافته است(۱).

تمایزی که آندرا بین این دو تصوّر از پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله ارائه داده است، و من به آن به عنوان پیامبری کارکردی و هستی شناسانه اشاره می کنم، مبنای تفسیر من را

۱- -Die Person Muḥammeds in lehre und Glauben seiner Gemeinde, Uppsala. ۱۹۱۷, ۲۹۰ ۳۹۰.

فراهم ساخته است. امّا باید توجّه داشت که آندرا با مطالعه مدارک قطعی و مدارک روایتی که مستقیما با موضوع های قطعی مرتبط است، این تصورات را تشخیص داد. ارتباط تمایز آندرا با سیره که محتوای آن را در واقع نمی توان به اصول اعتقادی تقلیل داد در معیارهای تاریخ رستگاری که در این مورد به ظهور رسید، قرار دارد. منظور من از «تاریخ رستگاری»، تصوّر تاریخ است، آن چنان که اراده رستگاری خداوند آن را حیات بخشیده است که خود با اجرای طرح کاملی برای هدایت بشر به منصّه ظهور رسیده است. در حالی که این تصوّر، تعمّق درباره نفس نبوّت و پیامبر صلی الله علیه و آله را به دنبال ندارد، امّا با تحقّق تاریخی پیامبری او بی ارتباط نیست. از این دیدگاه خاص است که تمایز آندرا می بایست تا حدودی مورد بازنگری قرار گیرد. از این رو، این، نگاهی متفاوت به ماهیت پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله نیست، بلکه فهم تاریخی متمایزِ آن است که تشکیل دهنده هسته هر یک از این دو تصوّر است، هنگامی که در سیره جست و جو می شود. این که این تصوّرات، آن چنان که در سیره گفته شد عبارات اعتقادی مشابهی را از هم تمیز می دهد، در تمام مباحث من جاری نیست. روش من و نیز تفسیر من، در نمونه ای که ارائه خواهد شد روشن می شود.

۳- روایت شهاب باران

روایت شهاب باران به دسته ای از «روایات مبتنی بر نظم جدید» تعلّق دارد که وقوع یک پدیده فوق طبیعی در این روایت به مفهوم سقوط نظم کهن و ظهور نظم نوین است(۱). در وضعیت تازه، نظم نوین با خنثی شدن قدرت های حاکم روی می دهد.

در روایت سنّی، با یک استثنا، روایت شهاب باران مربوط به آغاز نبوّت می شود. قبل از همه گزارشهای مربوط به آن را در این جا مورد بررسی قرار می دهیم. در گزارشی به

۱- از میان پدیده هایی که بر این دگرگونی نظم دلالت دارد و روایات مجزا را تشکیل می دهند، می توان به این موارد اشاره کرد: فروپاشی قصر کسری، گسیختگی بین زنان غیب گو و جن ها، سقوط بت ها، نگاهبانی جبرئیل از پیامبر در مقابل ابلیس.

نقـل از یـونس بن بُکیر (وفـات، ۱۹۹/۸۱۴–۸۱۵) و زیـاد بن عبـداللّه بکّائی (وفـات، ۱۸۳/۷۹۹) از محمّـد بن اسـحاق (وفـات، ۱۵۰/۷۶۷) می خوانیم:

هنگامی که رسالت پیامبر خدا نزدیک بود و مأموریت او آغاز می شد، شیاطین از شنیدن [کلماتی که در آسمان ها به ندا در می آید] محروم شدند، نقاطی که آنها عادتا در آن می نشستند تا پنهانی گوش دهند، از دسترسی آنها خارج شد، و آنها خود مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند. بدین رو، جن ها دریافتند که حکم الهی درباره بشر در حال اجراست(۱).

گزارش زیر منتسب به ابن سعد (وفات، ۲۳۰/۸۴۴) است:

زمانی که رسالت محمّـد صلی الله علیه و آله آغاز شد، جن ها رانده شدند و ستارگان آنها را مورد هجوم قرار دادند. پیش از این آنها عادتا به [سخنانی که از آسمان ها می رسید] گوش می کردند و هر یک از طبقات جن، محلی خاص برای این منظور داشتند»(۲).

دسترسی جن ها به اطّلاعات آسمانی، که با آغاز رسالت پیامبر به پایان رسید، به تفصیل در گزارش متفاوتی منتسب به ابو نُعیم (وفات، ۴۳۰/۱۰۳۳) با یک واسطه، یعنی محمّد بن عثمان بن شیبه (وفات، ۲۹۷/۹۰۹) آمده است(۳).

گزارش زیر منتسب به ابو نعیم است که با یک واسطه از محمّد بن عمر واقدی (وفات، ۲۰۷/۸۲۳) نقل شده است:

نخستین روزی که پیامبر خدا مأمور ابلاغ رسالتش شد، شیاطین از دسترسی به آسمان ها منع شدند و شهاب سنگ ها آنها را مورد هجوم قرار دادند...»(۴).

۱- عُطاردی، مغازی، ص ۹۰-۹۱؛ ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۳۲.

۳- ابو نُعیم، دلائـل، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴. رابـط محمّـد بن عثمـان احتمالاً منبع مورد اسـتفاده ابو نُعیم را فراهم کرده است، که ممکن است به نوبه خود همان «تاریخ» محمّد بن عثمان باشد ر.ک: سزگین، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴- ابو نُعیم، دلائل، ج ۱، ص ۲۹۵. این گزارش و نیز دیگر گزارشهای واقدی از طرق زیر به دست ابو نعیم رسید: حسین بن الفرج [ابن خیاط بغدادی] - الحسن بن الجهم [الواذاری] وفات، ۲۹۰/۹۰۳ - ابو عمر محمّـد بن احمـد بن حسن بن محمّد بن حمزه [الهیسانی] وفات، ۳۵۸/۹۶۹. ابو نعیم به مـا می گویـد که حسین بن الفرج «به اصـفهان آمـد و حـدّث بِها عنّی الواقـدی بالمبتداء و المغازی» (تاریخ، ج ۱، ص ۳۲۹)، همچنین به ما می گوید که حسن بن الجهم کتاب المغازی را از حسین بن الفرج شنیده است (همان، ۳۱۲). از کلماتی که ابو نعیم استفاده کرد. این گونه برمی آید که بر خلاف المغازی، مبتداء را که حسین بن الفرج از واقـدی نقـل کرده است و سپس، احتمالاً حسن بن الجهم به نقل از حسـین بن الفرج) یک اثر متمایزی نبود، بلکه مـدارکی مجزا بود. امّـا فرض این مسأله غیر عقلانی نیست که اثر واقـدی، بخشـی داشت با عنوان المبتـداء که شامل مـدارکی

مربوط به دوره پیش از رسالت پیامبر بود (برخلاف مغازی وی)، و حسین بن الفرج این مدارک را نقل کرده است. به نظر می رسد که بهترین گزینه، کتاب التاریخ الکبیر واقدی باشد (که ابن ندیم از آن یاد کرده است)، م. جونز این کتاب را به عنوان مرجع مورد استفاده ابن سعد در گزارشش از حوادث پیش از رسالت پیامبری ذکر کرده است (مقدمه ای بر چاپ انتقادی کتاب المغازی واقدی، آکسفورد، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۳-۱۴).

در گزارشی منتسب به ابو نعیم با همین واسطه می خوانیم:

شیاطین بر حسب عادت به وحی گوش می دادند. زمانی که خداوند آغاز رسالت محمّد صلی الله علیه و آله را اعلام کرد، آنها از این کار منع شدند(۱).

این گزارش منتسب به ابن کثیر (وفات، ۷۷۴/۱۳۷۲) به نقل از واقدی(۲) و منتسب به

سیوطی (وفات، ۹۱۱/۱۵۰۵) به نقل از واقدی و ابونعیم است(۳).

اکنون به یک گزارش سنّی می پردازیم که دالّ بر ارتباط بین روایت شهاب باران و تولّد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله است. در گزارشی منتسب به ابن عساکر (وفات، ۵۷۱/۱۱۷۶) با واسطه ای که به مولا عثمان معروف بن خرّبوذ برمی گردد و زبیر بن بکّار (وفات، ۲۵۶/۸۷۰) واسطه بلافصل آن است، می خوانیم:

ابلیس بر حسب عادت به هفت آسمان سفر می کرد. زمانی که عیسی متولّد شد، ابلیس از [ورود] به سه آسمان [بالاتر] منع شد، امّا همچنان به چهار آسمان [پایین تر] دسترسی داشت. زمانی که پیامبر خدا (محمّد صلی الله علیه و آله) متولد شد، ابلیس از [ورود] به

۱- ابو نعیم، دلائل، ج ۱، ص ۲۹۶.

۲- ابن کثیر، سیره، ج ۱، ص ۴۲۰.

۳- سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۲۷۸.

هفت آسمان منع شد و شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند(۱).

این گزارش، همان گونه که منتسب به سیوطی و صالحی (وفات، ۹۴۲/۱۵۳۵) است و هر دو از ابن بکّار و ابن عساکر نقل کرده اند، با این جلد به اتمام می رسد که «ابلیس از [ورود] به هفت آسمان منع شد»(۲).

شرح زیر به ابن حجر هیتمی (وفات، ۹۷۴/۱۵۶۷) نسبت داده می شود:

آن شب (شبی که محمّد صلی الله علیه و آله به دنیا آمد)، شیاطین که بر حسب عادت به صورت پنهانی گوش می کردند، از آسمانها، شهاب باران شدند(۳).

شهاب باران شیاطین در هنگام تولّد محمّد صلی الله علیه و آله در شرح روایتی از جعفر بن حسن برزنجی (وفات، ۱۱۷۹/۱۶۲۱) آمده است(۴).

در روایت شیعی، شهاب باران همیشه با تولد محمّد صلی الله علیه و آله ارتباط داده شده است. در پایان، نگاهی به گزارشهای شیعی می افکنیم، در گزارشی از ابن بابویه (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) به چند واسطه از امام جعفر صادق علیه السلام و نقل بلاواسطه احمد بن ابی عبداللّه

۱- ابن عساکر، تاریخ، ج ۱، ص ۵۷. فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط ابن بکّار مرجع ابن عساکر را معرفی می کند. در مورد گزارش مربوط به مرگ عبداللّه بن عبدالمطّلب، لِکر Lecker، اخبار المدینه ابن بکّار را به عنوان مرجع ابن عساکر ذکر می کند. M. Lecker, ``The Death, ۱۹, note ۲۶ این پیشنهاد که با گزارش فرضی لِکر عبداللّه در مدینه وفات یافت ارتباط آشکاری دارد، احتمالاً به گزارش حاضر نیز تسرّی پیدا خواهد کرد، اگر فرض کنیم که این دو گزارش، هر دو به ابن بکّار منتسب است. در واقع، زمان وفات عبداللّه و تولّد محمّد صلی الله علیه و آله بر حسب زمان نگاری زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله، به هم نزدیک است. این فرضیه، خود بر این مسأله دلالت دارد که همخوانی مضمونی با پیوند محتویات به هم می ریزد، چیزی که خواننده آشنا به ادبیات عربی به سادگی به آن اعتراف خواهد کرد. در این جا، ابن بکّار از معلّم خود محمّد بن الحسن الزباله وفات در اواخر قرن دوم هجری نقل می کند که او نیز از اثری مربوط به تاریخ مدینه اخذ کرده است ر.ك: سزگین، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۴). شاید این گونه باشد که این دو گزارش هر دو (اگر فرضیه من درست باشد) پیش از آن به ابن زباله منتسب بود و پیوستگی آنها تنها به عنوان یک ویژگیِ اثر معلّم ابن بکّار به او به ارث رسیده است.

۲- سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۱۲۷؛ صالحی، سُبُل، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- مَوْلد ابن حجر، apud ، نبهانی، جواهر، ۱۱۱۸.

۴- برزنجی، عِقْد، ۱۳.

(محمّد) برقی (وفات، ۲۷۴/۸۸-۸۸۷ یا ۲۸۰/۹۴-۸۹۳) می خوانیم:

ابلیس بر حسب عادت به هفت آسمان سفر می کرد. زمانی که عیسی متولد شد، ابلیس از [ورود] به سه آسمان [بالا] منع شد، امّا هنوز می توانست به چهار آسمان [پایین] سفر کند. وقتی که پیامبر خدا [محمّد صلی الله علیه و آله] متولد شد، ابلیس از ورود به کلیّه هفت آسمان منع شد، و شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند(۱).

این متن منتخبی است از گزارش ابن شهر آشوب (وفات، / ۱۱۹۲)(۲). همین متن در

شرح روایت راوندی (وفات، ۵۷۳/۷۷-۱۱۷۸) نیز آمده است(۳).

در گزارش منتسب به ابن بابویه با چند واسطه از ابان بن عثمان (از شاگردان امام جعفر صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام) نقل بلاواسطه علی بن ابراهیم [بن هاشم القمی] (که در سال ۳۰۷/۹۱۹ زنده بود)، آمنه درباره به دنیا آوردن محمّد صلی الله علیه و آله می گوید:

وقتی که محمّد به زمین افتاد، با دستها و زانوانش خودش را از کثافات حفظ کرد و سرش را به آسمان گرفت. نوری از من ساطع شد که آن چه را بین آسمانها و زمین است روشن کرد. شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند و از ورود به آسمان ها منع شدند(۴).

ص:۹۸

۱- ابن بابویه، امالی، ص ۲۵۳، فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط برقی بیانگر منبع مورد استفاده ابن بابویه است. امّا شناسایی اثری که این گزارش از آن نقل شده است با این تردید دشوار می شود که آیا آثار احمد بن محمّد که محقّقان مسلمان از آن ذکر کرده اند، مستقلاً وجود داشته است یا بخش هایی از کتاب المحاسن به شمار می رود و این که آیا خود او یا پدرش، محمّد بن خالد، این اثر و هر یک از بخش های آن را گردآوری کردند. گزینه مناسب، کتاب التبیان است که مسعودی از آن نام برده است (ر.ک: C. Pellat ``al-Bark", in EI, Supplement ۱-۲ s.v., and F, Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Tāwus and his Library, Leiden, ۱۹۹۲, ۲۷۳ and ۳۰۳-۰۹.

۲- ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۱، ص ۳۱.

۳- راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۱.

۴- ابن بابویه، کمال، ص ۱۹۶-۱۹۷. اَبان به کتاب یَجمع المبتداء و المغازی و الوفات و الرّده شناخته می شود. ر.ک: نجاشی، ص ۱۱. درباره مسائلی که با مراجعه به کتاب اَبان، به وجود می آید، رجوع کنید به همین جلد، م. یرار، «سیره اهل الکساء. منابع اولیه شیعی درباره زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله» آن گونه که یرار نشان داد تألیف یک اثر مجزا را به سختی می توان به اَبان نسبت داد، در حالی که ما باید به نقش او در انتشار مجموعه آثاری منحصرا شیعی اعتراف کنیم. امّا فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط قمی بیانگر مرجع ابن بابویه است. اثری که این گزارش از آن نقل شده، شاید کتاب

المبعث قمی باشد. این کتاب (که ابن طاووس از آن نقل می کند) کتاب پیشنهادی «کالبرگ» است، که بعد از تفسیر قمی، به عنوان مرجع مورد استفاده طبرسی در اعلام قرار گرفته است (Kohlberg, Scholar).

در گزارشی منتسب به ابو منصور طبرسی (شهرت اوایل قرن ۶/۱۲) به نقل از امام موسی کاظم علیه السلام، علی علیه السلام به یهودی مخالف با معجزات در زمان تولد محمّد صلی الله علیه و آله می گوید:

معجزاتی که ابلیس در آن شب مشاهده کرد وی را برانگیخت که به آسمان ها سفر کند. ابلیس در آسمان سوم جایگاهی داشت که شیاطین پنهانی گوش می دادند. هنگامی که آن معجزات را دیدند، سعی کردند پنهانی گوش فرا دهند. شیاطین در آن شب دریافتند که همه آنها از ورود به آسمان ها منع شدند و شهاب سنگ ها آنها را مورد هجوم قرار دادند. این علامت نبوّت محمّد صلی الله علیه و آله بود(۱).

بررسی وقایع مربوط به روایت شهاب باران ما را به این نتیجه می رساند که دو دسته گزارش را از هم بازشناسیم. گزارشهای سنّی بسته به طبیعت این مخلوقات (شیاطین یا جن ها) و بسته به ویژگی کلمات آسمانی که آنها می شنیدند (اطّلاعات یا وحی) متنوع هستند، امّا آنها به اتّفاق (به استثنای گزارش ابن خرّبوذ) اظهار می دارند که این مخلوقات

در آغاز رسالت پیامبر از شنیدن کلمات آسمانی منع شدند. این پدیده به روشنی با وحی قرآن مربوط است و حاکی از آن است که این فرایند، برخلاف نزول کلمات آسمانی پیشین، برای همه مخلوقات امری پنهان بود تا هنگامی که این کلمات به دریافت کننده انسان رسید. در واقع، این کلمات از محتوایی مهم و بی سابقه برخوردار بود، و انتقال این

کلمات به محمّد صلی الله علیه و آله حادثه ای بی همتا بود که خداوند اجازه نداد گوش های مزاحم با آن

۱- ابو منصور، احتجاج، ص ۳۳۱-۳۳۲.

شریک شوند. از سویی دیگر، گزارش ابن خرّبوذ و گزارشهای شیعی این پدیده را به تولّد محمّد صلی الله علیه و آله مربوط می دانند. این ارتباط که با نگاه نخست از همگونی کمتری برخوردار است؛ این مفهوم را به ذهن می رساند که تولد پیامبر صلی الله علیه و آله و نه وحی قرآن یک حادثه بی سابقه است.

گام نخست در روش من منحصرا به ساختار روایت سیره مربوط می شود، (همان گونه که پیش تر گفتم) و به دنبال بازسازی نقل اخبار، پیش از درج آنها در آثار مکتوب، نیستم.

امّا چنین بازسازی می بایست در مورد گزارش ابن خرّبوذ صورت گیرد، به دو دلیل، هم به این علت که محتوای گزارش فقط با گزارشهای شیعی مشابهت دارد و هم به این علت که انتساب آن به زحمت از الگوی سنّی پیروی می کند. انتساب به ابن خرّبوذ به خودی خود، بیانگر نوعی منشأ حاشیه ای است، امّا ما را به نتایج مشخّص تری رهنمون نمی سازد. ولی این نتایج بر اساس مدارک زندگی نامه ای نیز قابل دستیابی است. در متون

رجالی سنّی، ابن خرّبوذ بیشتر یک شخصیّت بحث برانگیز دارد، هر چند ثقه بودن خود او به عنوان ناقل روایت است که قابل بحث می باشد(1). متون رجالی شیعه، بخش مسلّمی از اطّلاعاتی را به ما ارائه می دهد مبنی بر این که ابن خرّبوذ از مریدان امام محمّد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام بوده است و نقش مهمی در انتقال تعالیم آنها داشته است(2). بر

اساس این مدرک و با توجه به اِسناد گزارش «برقی» می توانیم نتیجه گیری کنیم که گزارش

مورد بحث در اصل از سوی محقّقان شیعی از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است و شاید سرانجام از خود امام صادق علیه السلام و از مجرایی که سرمنشأ آن ابن خرّبوذ بود نقل شده است، در این جا شاید به دو نتیجه گیری دیگر هم دست پیدا کنیم. اوّل این که در

۱- ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۳۰-۲۳۱.

۲- ر.ک: کَشّی، رجال، ص ۱۸۴-۱۸۵ و ممقانی، تنقیح، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۲۸. اطّلاعاتی که ابن خرّبوذ از امام محمّد باقر علیه السلام نقل کرده است، هر چند با وضوح کمتر، در ادبیات رجال سنی نیز به چشم می خورد ر.ک: ابن حجر، همان. من دانش خود درباره هواداری شیعه از ابن خرّبوذ و نتیجه گیری های خود را مدیون پرفسور ویلفرد مادلونگ می دانم (طیّ نامه ای در تاریخ بیست و هفتم سپتامبر سال نود و هفت).

نخستین مرحله از نقل این گزارش در میان محقّقان سنّی، ذکری از انتساب آن به امام صادق علیه السلام به میان نیامد و بنابراین، صرفا با نسبت دادن آن به ابن خرّبوذ به دست ابن بکّار رسید(۱). دوم این که، این گزارش در مرحله ای، با دیگر گزارشهایی که به همین شکل از محقّقان شیعی، از طریق مجاری مختلف، با استناد به امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده، ترکیب شده باشد. این گزارش مختلط که زنجیره آن تنها نام یکی از مریدان امام جعفر صادق علیه السلام را در خود دارد، سرانجام به برقی نسبت داده شد(۲). از منظر بازسازی

روایات، این حقیقت که گزارش منتسب به ابن بکّار و متن گزارش برقی تقریبا به لحاظ شکلی یکسان هستند، نمونه جالبی از روایت متنی ارائه می دهد.

دومین گام در روش من اکنون قابل اجراست. مدرک ترکیبی گزارش ابن اسحاق، دو گزارش از واقدی، گزارش ابن سعد و گزارش ابن ابی شیبه نشان می دهد که ارتباط روایت شهاب باران با آغاز رسالت نبوی، در اوایل روایت سنّی وجود داشته است. از سوی دیگر، از منظر بازسازی روایت، وجود گزارش ابن خرّبوذ در گزارش ابن بکّار

۱- این که ابن زباله مسؤول این حذف بود، به دلیل گمنامی رابط بین او و ابن خرّبوذ است، کسی به نام عبدالسلام بن عبداللّه. این فرد چیزی بیشتر از یک نام به نظر نمی رسد که خود محتمل است برای پوشاندن هویت آن فرد مطلع شیعی باشد. قابل توجه این که ثقه بودن ابن زباله به عنوان راوی از سوی محقّقان رجال زیر سؤال جدّی است ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۱۱۵-۱۱۷.

۲- برای مقایسه از یک مورد مشابه که دارای روایت های موازی است ر.ک: Lecker, ``The Death, ۲۴. لِکر دو گزارش ارائه می دهد که وفات عبداللّه بن عبدالمطلب را دو ماه بعد از ولادت محمّد صلی الله علیه و آله ذکر می کند: یک گزارش به ابن بکّار با سلسله رواتی مانند ابن زباله - عبدالسلام بن عبداللّه - ابن خرّبوذ و گزارشی دیگر، به یعقوبی به نقل از امام صادق علیه السلام نسبت داده شده است. لکر منشأ شیعی دانستن این گزارش را به درستی استنباط کرده بود، امّا برای شواهد رجالی پشتوانه ای ندارد. ضمنا اطّلاعات لِکر فریضه من را تأیید می کند که گزارش مربوط به وفات عبداللّه و گزارش مربوط به ولادت محمّد صلی الله علیه و آله با هم به ابن بکّار و شاید پیش از آن به ابن زباله نسبت داده شد که در کتابی مربوط به تاریخ مدینه آمده است ر.ک: پیش از این، یادداشت ۱۸. در واقع، این حقیقت که این دوگزارش دارای یک سلسله روات است و شاید در یک جلسه شنیده شده می تواند دلیلی دیگر باشد که آنها را به یک منبع نسبت دهیم. خواننده قبول خواهد داشت که یک سانی سلسله سندها و مضمون روایت ها می تواند موجب اخلال در انسجام مضمونی در آثار عربی را فراهم سازد.

نشان می دهد که ارتباط داشتن روایت شهاب باران با تولّد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در آستانه قرن دوم / هشتم وارد روایت سنّی شده است. یافت شدن گزارش ابن ابی شیبه و دو گزارش واقدی در گزارشهای ابو نعیم و نیز یافت شدن گزارش دوم واقدی در گزارشهای ابن کثیر و سیوطی از یک سو، و ناپدید شدن گزارش ابن خرّبوذ پس از ابن بکّار (به استثنای ابن عساکر) و نیز پیدا شدن این گزارش به شکل پاره پاره (در گزارشهای سیوطی و صالحی)، از سوی دیگر، حاکی از این است که روایت شهاب باران در حافظه سنّی مربوط به آغاز رسالت نبوی می شده است. امّا بازپیدایی گزارش ابن خرّبوذ، با بیان تعبیری (در گزارش برزنجی) حاکی از این است که ارتباط روایت شهاب باران با ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله سرانجام در حافظه سنّی وارد شده است.

شواهد ترکیبی گزارش ابن خرّبوذ (که شکل آن در گزارش برقی حفظ شده است)، گزارش قمی و گزارش ابومنصور نشان می دهند که ارتباط بین روایت شهاب باران و ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در روایت شیعی اتّفاق افتاده است. حتّی می توان بر اساس استناد به یکی از مریدان امام جعفر صادق علیه السلام که دو گزارش نخست از او منقول است، به این مسأله پرداخت که این ارتباط بخشی از تعالیم امام بود که به نسل پس از او منتقل شد.

امّا نبود شخصیت های خاص راوی در متن مربوط به گزارش قمی ممکن است بیانگر این باشد که ارتباط روایت شهاب باران با ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله اساسا شکلی از یک روایت مستقل نبوده است. در حالی که چنین روایتی در گزارش ابن خرّبوذ و گزارش ابو منصور وجود دارد، گزارش قمی صرفا ترکیبی از روایت شهاب باران با روایات مربوط به ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را به نمایش می گذارد. یافت شدن گزارش برقی و گزارش قمی در گزارش ابن بابویه و نیز یافت شدن متن گزارش برقی در گزارشهای ابن شهرآشوب و راوندی نشان می دهد که روایت شهاب باران در حافظه شیعی به ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله مربوط می شود.

تفسیر من، تحلیل جامع روایات تازه انسجام یافته را که در جای دیگر مورد قبول قرار

گرفته است، مورد تأیید قرار می دهد(۱)، و در مقاله حاضر نمی توان کاملاً آن را ارائه داد.بازسازی روایات که در ادامه این مقاله مطرح می شود، اساسا برگرفته از همین چارچوب وسیع تر است و در پی آن نیست که خواننده را صرفا بر مبنای نتایجی که در صفحات پیشین به دست آمده است، متقاعد کند.

تفسیر من با این بحث شروع می شود که دو دریافت از نبوّت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله که قبلاً به آن اشاره شد، حاوی مفاهیم مختلف مربوط به نقش هایی است که به ترتیب، آغاز رسالت پیامبر و ولادت او در تاریخ رستگاری بشر برعهده دارد. همین قدر کافی است که در این جا یادآور شویم که فضایی وسیع تر، این مبحث از اعتبار کاملی برخوردار نیست. بر اساس اعتقاد به پیامبر صاحب رسالت، آغاز رسالت حضرت محمّد صلی الله علیه و آلهبیانگر دستیابی یک انسان به مقام نبوّت است. ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله تا آن جا ارزش توجه دارد که آغاز زندگی فردی است که بناست پیامبر باشد و گرنه هیچ نقشی در تاریخ رستگاری بشر ندارد. سرآغاز رسالت، نبوّت است که آغازگر اجرای برنامه های خداوند است. امّا بر اساس اعتقاد به پیامبر در قالب هستی شناسی، ولادت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بیانگر ظهور فردی است که از قبل برای پیامبری در نظر گرفته شده است. سرآغاز رسالت پیامبری تا آن جا شایسته توجه است که آغازگر نزول وحی مقدس باشد، امّا در تاریخ رستگاری بشر هیچ نقش تعیین کننده ای ندارد. ولادت محمّد صلی الله علیه و آله است که آغازگر

اجرای طرح خداوند است.

اضافه می کنم که روایات تازه انسجام یافته با توجه به پیوندهای مختلف شان، اعتقاد به پیامبر از منظر صاحب رسالت و اعتقاد به پیامبر از منظر هستی شناسی را بر همان اساس که بیشتر توضیح داده شد، تبیین می کند. اعتقاد به پیامبر از منظر صاحب رسالت

۱- A. Leites, The Time of Birth of Muḥammad. A Study in Islamic Tradition. Ph.D. dissertation (under the supervision of Michael Cook), Princeton University, June ۱۹۹۷, ۹۲-۱۲۴.

از طریق ارتباط روایت ها تازه انسجام یافته یا سرآغاز رسالت پیامبر و اعتقاد به پیامبر از منظر هستی شناسی از طریق ارتباط این روایت ها با ولادت پیامبر بیان می شود. در مورد

نخست، بـا ظهور محمّـد صـلی الله علیه و آله در مقـام پیـامبری است که نظم کهن فرو می ریزد و نظم جدیـد شـکل می گیرد. ایجـاد نظم جدیـد بیـانگر نتیجه وحی مقـدّس است که به عنوان عالی ترین جلوه اراده رسـتگاری خداونـد، تأثیر زیانباری روی نیروهایی دارد که انسان را به سوی فلاکت هـدایت می کنند. در مورد دوم، با عملی شدن پیامبری محمّد صـلی الله علیه و آله، نظم پیشـین فرو می ریزد و نظم جدید شـکل می گیرد. ایجاد نظم جدید بیانگر جلوه مسـتقلی از اراده رسـتگاری خداوند است که با آن انسان دائما از نیروهایی که او را به سوی فلاکت می رانند محافظت می شود.

بر اسـاس بحث پیشـین، و بـا توجه به نتایـج مشابهی که در تحلیل من از روایت های تازه انسـجام یافته به دست آمـد، می توان تحوّلات تفسیری را بازسازی کرد. شواهد ترکیبی گزارش ابن اسحاق، دو گزارش واقدی، گزارش ابن سعد و گزارش ابن ابی شیبه نشان می دهد که پیامبر از منظر رسالت در واقع اساس تفسـیر در میان محققان سنّی بوده است. از سوی دیگر، یافت شدن گزارش ابن خرّبوذ در گزارش ابن بکّار نشان می دهـد که تفسـیر پیامبر از منظر هستی شناسـی در آسـتانه قرن دوم / هشـتم در میان محقّقان سـنّی به چشم خورد. دلایل این تحوّل با نبود مسـتند تاریخی از اسـتحکامی برخوردار نیست. یافته شـدن گزارش ابن ابی شـیبه و دو گزارش واقـدی در آثار بعدی، از یک سو و ناپدید شدن گزارش ابن خرّبوذ بعد از ابن بکّار از سوی دیگر بیانگر این است که پیامبر از منظر رسالت در

میـان محققـان سـنّی یـک تفسـیر غالب بود. امّا بازپیـدایی گزارش ابن خرّبوذ در گزارشـهای ابی حجر و برزنجی حاکی از این است که محققـان بعـدی سـنّی به مرور به تفسیر پیـامبر از منظر هسـتی شناسـی گرایش یافتنـد. این که این تحـوّل بیـانگر قبول روزافزون اصول اعتقادی صوفیانه است به نظر می رسـد که به لحاظ تاریخی فرضـیه قابل قبولی باشـد، در واقع تفسـیر صوفیانه تفسیر بسیار رایجی بود(۱).

۱- See Leites, The Time, ۱۳۵-۳۸.

شواهد ترکیبی گزارش ابن خرّبوذ، گزارش قمی و گزارش ابو منصور نشان می دهد که تفسیر پیامبر از منظر هستی شناسی در اصل از سوی محققان شیعی بیان شده است. یافت شدن متن گزارش برقی و گزارش قمی در آثار بعدی نشان می دهد که تفسیر پیامبر از منظر هستی شناسی تنها تفسیری بود که همیشه در میان محقّقان شیعی مطرح بوده است.

از نمونه یاد شده باید آشکار شده باشد که تصدیق وجود روایت سیره، آنچنان که در آغاز این مقاله تعریف شده، بیانگر رویکرد پویا نسبت به آثار است. چنین رویکردی را به صراحت، کیستر پیشنهاد می کند. وی برای نخستین بار در تحقیقات غربی نسبت به آثار اوّلیه و آثار مؤخّره اعم از شیعی یا سنّی به طور برابر توجّه کرده است امّا استفاده از انبوه آثار زمانی که هر یک از آنها نماینده برهه ای از تحوّلات باشد و نه صرفا نقطه ای در گستره روایت، آنچنان که در روش «کیستر» مطرح است، اختلاف عمده ایجاد می کند، تلاش اصلی من ضرورتا بر این بحث قرار دارد که با توجه به قبول رویکرد پویا نسبت به آثار، تحوّل روایت سیره به معنای واقعی قابل بازسازی است، اگر بتوانیم واحدهای معنایی را از واحدهای لفظی از هم تمیز دهیم، و از این رو ویژگی های نقل گزارشها را امری تصادفی تلقّی کنیم، در واقع تشخیص روایت ها و تعیین ارتباط های مختلف آنهاست که مرا به تمیز دادن الگوهای جمعیِ انتخاب و نیز شناسایی بیان استنباط های ویژه در سیره راهنمایی کرد.

پرسش همچنان باقی است که آیا روش من و تفسیر من در این ارتباط در کل متناسب با سیره است یا خیر. نوع مطالبی که در این مقاله مطرح شده است، حاوی گزارشهایی است که به پدیده ماوراءالطبیعه مربوط می شود. امّا نوع مطالبی که وجه قالب سیره را

تشکیل می دهد، حاوی اطّلاعات پیچیده ای است، مثل اطّلاعاتی درباه افراد و مکان ها. آیا این اطّلاعات می تواند به واحدهای ساده تبدیل شود؟ از سوی دیگر، گزارشهایی که به پدیده ماوراءالطبیعه مربوط می شوند، بیان کننده مضمون اصلی از هم گسیختگی مجموعه حوادث هستند. گزارشهای مفصل از درگیری های نظامی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله

که نمونه شاخصی از اطّلاعات پیچیده حاکم بر سیره است، برعکس بیانگر تلاش برای شرح پیوند علت و معلولی حوادث است. آیا می توانیم فراتر از نقل تاریخی - با توجه به

این که چنین نقلی ذاتا جانبدارانه است - گام برداریم و با استفاده از آن ما نشانه های تاریخ رستگاری را تشخیص دهیم؟ پاسخ مثبت به هر دو پرسش نیازمند پیشرفت قابل توجّه در توضیح روش ها و در ابداع ابزار تفسیری است.

ص:۱۰۶

کتاب شناسی

ابن بابویه، محمّد بن علی القمی، الامالی، نجف، ۱۹۷۰.

----------- ، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۹۷۰.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی بن محمّد، تهذیب التهذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد،

۱۳۲۵-۱۳۲۷ه . ق.

ابن سعد، محمّد البصری، الطبقات الکبری، به کوشش محمّد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۰.

ابن شهر آشوب، محمّد بن علی سَروَری، مناقب آل ابی طالب، به کوشش محمّد حسین دانش و هاشم رسولی محلاتی، ۴ جلد، قم، ۱۹۸۰.

ابن عساکر، علی بن حسن الدمشقی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش نشاط غزاوی و دیگران، دمشق، ۱۹۸۴.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، السیره النّبویّه، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۶.

ابن هشام، عبدالملک الحمیری، السیره النّبویه، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۳۶.

ابو منصور، احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، به کوشش محمّد باقر

الخرسان، نجف، ۱۹۶۵-۱۹۶۶.

ابونعیم، احمد بن عبداللّه الاصبهانی، دلائل النبوه، به کوشش عبدالبر عباس و محمّد روّاس قلعجی، حلب، ۱۹۷۰.

---------- ، تاریخ الاصبهان، به کوشش سید کسروی حسن، بیروت، ۱۹۹۰.

البرزنجی، جعفر بن حسن، عقد الجوهر فی مولد بن الازهر، بمبئی، ۱۸۹۷.

السیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الخصائص الکبری، به کوشش محمّد خلیل هراس، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۶۷.

الصالحی، محمّد بن یوسف، سُبُل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، به کوشش عادل احمد

عبدالموجود و علی محمّد معوّض، بیروت، ۱۹۹۳.

العُطاردی، احمد بن عبدالجبار (به قولی گردآورنده) المغازی لابن اسحاق (در تجدید چاپ

یونس بن بُکَیر) به کوشش محمّد حمید اللّه، کنیا، ۱۹۸۱.

الکشی، محمّد بن عمر، الرجال، به کوشش شرح احمد الحسینی، کربلا، بی تا.

المامقانی، عبداللّه الجَرَوی، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف، ۱۹۳۰-۱۹۳۳.

النبهانی، یوسف بن اسماعیل، جواهر البحار فی فضائل المختار، بیروت، ۱۹۰۷ یا ۱۹۰۸-۱۹۰۹ یا ۱۹۱۰.

النجاشی، احمد بن علی، الرّجال، تهران، بی تا.

راوندی، سعید بن هبه اللّه، الخرائج و الجرائح، قم، ۱۹۸۹.

یرّار، م.، «سیره اهل الکساء»، «منابع نخست شیعی درباره زندگی نامه پیامبر»، مقاله پنجم این جلد.

Leites, Adrien, The Time of Birth of Muḥammad. A Study in Islamic Tradition, Ph.D. dissertation (under the supervision of Michael Cook), Princeton University, June ۱۹۹۷.

Schoeler, Gregor, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das leben Mohammeds, Berlin, ۱۹۹۶.

Sezgin, Fuat, Geschichte der arabischen Schrifttums, Leiden, ۱۹۶۷.

Shils Edvard, Tradition, Chicago, ۱۹۸۱.

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸.

.Yerushalmi, Yosef Hayim, Zakhor. Jewish History and Jewuish Memory, Seattle, ١٩٨٢

Andrae, Tor, Die Person Muḥammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, .Uppsala, ١٩١٧

.Cook, Patricia, Muhammad, Oxford, ١٩٨٣

.Crone, Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, ١٩٨٧

.Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, ١٩٢٥

La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de , ---------- .mémoire collective, Paris, ١٩٤١

.La mémoire collective, Paris, ١٩٥٠ , ----------

.Horovitz, J., ``Salmān al-Fāris", in Der Islam, ١٢ (١٩٢٢), ١٧٨-٨٠

.Jones, Marsden (ed.), al-Wāqid's Kitāb al-Maghāz, ٣ vols., Oxford, ١٩٦٦

.Kister, M.J., ``Rajab is the Month of God...", in Israel Oriental Studies, ١ (١٩٧١), ١٩٧

And He Was Born Circumcised...' Some Notes on Circumcision in ...``` , ---------- ,Kohlberg, Etan, A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwus and his Library

.Leiden, ١٩٩٢

Lecker, M., ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ١٤٥ .(١٩٩٥), ٩-٢٧

Motzki, H., ``The Murder of Ibn Ab l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some .Maghāz-Reports", article ٧ of this volume

.Pellat, C., ``al-Bark", in EI٢, Supplement ١-٢, s.v

مقدّمه مترجم

متن زیر ترجمه مقاله ای از گِرگُور شولر، یکی از شرق شناسان است که در زمینه مغازی موسی بن عقبه، تحقیقی داشته و ضمن آن، دیدگاه یکی دیگر از شرق شناسان به نام شاخت را رد کرده است. شولر در نهایت بدین نتیجه می رسد که احادیث موجود در منتخب المغازی موسی بن عقبه، مستند به مشایخ موسی بن عقبه است و از جعلیات ضدّ اهل بیت علیهم السلام نمی باشد.

در زمینه متن ترجمه شده، ذکر مطالبی چند ضرورت دارد:

۱- متن آلمانی بسیار علمی و پیچیده است به طوری که نویسنده آلمانی متن، از بیان ساده به طور جدّی اجتناب نموده، بلکه گویا اصل را بر پیچیده گویی نهاده و مباحث علمی خود را با جملات معترضه آراسته است تا جایی که در خواندن مطلب، گاه ممکن است رشته کلام از دست خواننده در برود.

۲- در جاهای مختلف، از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و از حضرت فاطمه علیهاالسلام صحبت می شود. چون نویسنده آلمانی زبان، اعتقادی به اسلام ندارد، از تعابیری مانند صلی اللّه

علیه و آله و یا سلام اللّه علیها، به طور کلی اجتناب کرده است. این تعابیر را مترجم در داخل قلّاب [] متن فارسی اضافه کرده است.

۳- در متن آلمانی، نویسنده بسیاری از جملات معترضه را بین دو خط فاصله «- -» قرار داده که در رسم الخط آلمانی بسیار مرسوم است. علاوه بر آن، در کنار این جملات معترضه، جملات و توضیحاتی را نیز در پرانتز بیان کرده است. به همین سبب،

نمی توانستم، تمامی این جملات معترضه را در داخل پرانتز قرار دهم. بنابراین جمله های میان دو خط ممکن است یک جمله معترضه باشد.

۴- یادداشت های پایانی از مترجم است. امّا پاورقی های موجود در متن، همگی از نویسنده آلمانی زبان است.

۵- زبان آلمانی، زبان مادری این جانب است. به همین سبب، گمان می کنم متن به صورت صحیح به فارسی برگردانده شده است. ولی از آنجا که هیچ کس از اشتباه در امان نیست، از خوانندگان گرامی سپاسگزار خواهم شد که اشتباهات را به من گوشزد کنند.

مترجم: محمّد والدمن

قم ۲۳/۳/۱۳۸۳

ص:۱۱۱

مغازی موسی بن عقبه

مغازی موسی بن عقبه(۱)

گِرگور شولر

ترجمه: محمّد والدمن

مراد از «مغازی(۲) موسی بن عقبه» در متن زیر، اثر کوتاه و ناتمام(۳) برلینی آلوارت

(Ahlwardt) به شماره ۱۵۵۴ می باشد که ادوارد ساخاو (Eduard Sachau) در سال ۱۹۰۴ مقدّمه ای بر آن نوشت و آن را به آلمانی ترجمه و تفسیر و برای اوّلین بار منتشر کرد(۴).

ص:۱۱۲

۱- خلاصه این متن به دنبال همین مقاله ص ۱۳۹ درج گردیده است.

۲- اصطلاحِ مغازی لشکرکشیها به معنای اخصّ خود به جنگهای محمّـد (که بدون استثنا در دوران مدنی فعالیتِ او رخ داده است) گفته می شود. نیز به معنای تمامی فعّالیت های محمّـد در دوران مـدنی به کار برده می شود و در نهایت، به طور اعم به معنـای تمـامی زنـدگانی و فعـالیت محمّـد است. در معنـای اخیر مغـازی معادل سیره (رفتار، نحوه زنـدگی، زنـدگینامه) است. معروف ترین زنـدگینامه محمّـد، یعنی سیره ابن اسـحاق، غالبـا «کتـاب المغـازی» خوانـده می شود (مقایسه کنیـد: ام برار [M. Jarrar]، Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Ein Beitrag zur Überlieferungs - und Redaktionsgeschichte [شـرح زندگانی پیامبر در اسپانیای اسلامی. مقاله ای در زمینه تاریخچه روایات و نُسَـخ]، فرانکفورت / برْن، ۱۹۸۹، ص ۱ به بعـد و ص ۳۲ به بعـد؛ در مقابل آقای ام هیندس [M. Hinds] «مغازی» در (EI (Encyclopaedia of Islam، ذیل این مدخل. از اثر موسـی بن عُقْبَه که آن هم تمامی زندگانی پیامبر را تحت پوشش قرار می دهد، به طور یک سان به عنوان «کتاب مغازی» تعبیر می شود. رجوع کنید به مطالب فصل ۲.

۳- یادداشتهایی که با الفبای فارسی مشخص شده یادداشتهای مترجم است.

۴- ای ساخاو [E. Sachau] Fragment, [اثر ناتمام برلینیِ موسی بن عقبه، در: SPAW، ۱۹۰۴، ۷۰-۴۴۵. نسخه جدیدی را مشـهور حسن سـلمان تحت عنوان «احـادیث منتخبه من مغازی موسـی بن عقبه» در سال ۱۹۹۱ در بیروت منتشـر کرد. من از آقای آوْرَهام حکیم (Avraham Hakim)، تل آویو، تشـکّر می کنم که مرا در گفتگوی علمی شـهر نیمْوِگِن هلند متوجّه این نسخه ساخت و یک کپی از آن را برای من تهیّه کرد. این نسخه جدید از تک نسخه برلین، در بسیاری از موارد متن بهتری را از نسخـه ساخـاو در اختیـار قرار می دهـد. به علاـوه، به سـبب مـدخل پر بار خود و به سـبب ارجاعات منظّم خود به روایات مشابه در پاورقی ها، می درخشد. - من در متن زیر از این نسخه نقل می کنم - یک ترجمه انگلیسی از این اثر ناتمام را که در قسمت هایی تلخیص شده، أیْ گیوم (A. Guillaume) در مدخل ترجمه خود از ابن اسحاق به دست داده است تحت عنوان The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaqs Sirat Rasul Allah, (زندگی محمّد [صلی

الله علیه و آله]، ترجمه سیره ابن اسحاق) آکسفورد، ۱۹۵۵، ص ۴۳ (xliii) تا ۴۷ (xlvii).

این اثر ناتمام - البته بهتر است آن را «منتخب» بنامیم(۱) - قسمتی از یک مجموعه خطّی است از قرن ۸ / ۱۴ و مشتمل است بر ۱۹ حدیث که همگی به موسی بن عقبه (وفات ۱۴۱ / ۷۵۸)(۲) نسبت داده می شود و علاوه بر اینها یک حدیث دیگر. آنها [احادیث] توسّط منتخب نویس صراحتا «مأخوذ از مغازی موسی» گفته می شود و هر کدام به یکی از اجزای ده گانه یک کتاب اصلی مرتبط شده اند. در ابتدای این اثر مختصر یک «روایت» (سلسله روات) قرار دارد که توسّط عالمی از قرن ۸ / ۱۴ آغاز شده، به مؤلّف اثر (صاحب مغازی) موسی بن عقبه می رسد(۳). در این جا تنها لازم است راوی مستقیم موسی و راوی آن راوی و همچنین خلاصه نویس [این اثر ناتمام] را نام ببریم که عبارتند از: برادرزاده موسی، موسوم به اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه (وفات، ۱۵۸ / ۷۷۴ - GAS، ج

۱، ص ۲۸۶)، شاگرد وی، اسماعیل بن ابی اُوَیس عبد اللّه (وفات، ۲۲۶ / ۸۴۰-۸۴۱) و محمّد بن عبد اللّه بن عتّاب (وفات، ۳۴۴ / ۹۵۵-۹۵۶)(۴).

۱- عنوان آن در نسخه دست خطی «احادیث منتخبه» می باشد؛ ر.ك: ساخاو، Fragment (اثر ناتمام)، ص ۴۷۰؛ سلمان، (احادیث)، ص ۵۵.

۲- درباره او، ر.ك: GAS، ج ۱، ص ۲۸۶ به بعد؛ جی هوروویتس «نخستین شرح حالهای پیامبر و مؤلّفان آنها»، ج ۳، در Islamic Culture، ۲ ۱۹۲۸، ص ۱۶۴-۱۶۷؛ سلمان، احادیث، ص ۷ به بعد؛ ابو مالك، المغازی لموسی بن عقبه (القسم الدراسی)، آغادیر، ۱۹۹۴، ص ۱۵-۱۶.

۳- ساخاو اثر ناتمام، ص ۴۷۰؛ سلمان، (احادیث)، ص ۵۷ به بعد.

۴- درباره آنها ر.ك به: ساخاو اثر ناتمام، ص ۴۴۹؛ شاخت، (درباره کتاب المغازی موسی بن عقبه) در «Acta Orientalia»، شماره ۲۱ ۱۹۵۳، ص ۲۸۹؛ سلمان (احادیث)، ص ۴۷ به بعد.

اغلب این ۱۹ حدیث حاوی کلام پیامبر می باشد و یا - تعداد اندکی به صورتی تفصیلی (۳، ۷، ۱۸ و ۱۹) - حوادثی از زندگی وی را بیان می کند. دو حدیث نیز مربوط به

زمان پس از رحلت اوست: سخنرانی ابوبکر (۱۹) و یکی از اقدامات عمر (۱۴) در زمان خلافت آنها. حدیث شماره ۱۱ ادامه حدیث شماره ۱۰ است و احادیث شماره ۱۵ و ۱۶ مربوط به هم می باشند. به احتمال زیاد، احادیث ۱۳ و ۱۴ نیز به هم مربوطند. حتی احادیث ۸ و ۹ در ابتدای امر، یک حدیث را تشکیل می دادند (ر.ک: ص ۱۱۷ به بعد)؛ حدیث ۱۳ به احتمال زیاد در اصل دو حدیث بوده که اسناد دومی در اثر نقصانی در کتابت، گم شده است(۱).

سعی بر تنظیم تاریخی احادیث قابل مشاهده است ولی این تنظیم به طور قاطعانه اعمال نشده است(۲): حدیث ۲ مربوط به قبل از هجرت است، حدیث ۳ و ۴ مربوط به زمان خود هجرت، حدیث ۵ و ۶ مربوط به زمان جنگ بدر است و یا اندکی پس از آن (۲/۶۲۴) حدیث ۷ مربوط است به حوادث بئر معونه (۴ / ۶۲۵)، حدیث ۱۰ و ۱۱ مربوط است به حمله علیه بنی المصطلق (طبق تاریخ گذاری موسی ۵ / ۶۲۶-۶۲۷)، حدیث ۱۲ و ۱۳ مربوط به حوادث حُنین و پس از فتح خیبر (۷/۶۲۸) است. حدیث ۱۵ و ۱۶ مربوط به تقسیم غنایم حُنین (۸/۶۳۰) است، حدیث ۱۷ از حجّه الوداع (۱۰/۶۳۲) گزارش می دهد، حدیث ۱۸ مربوط به حادثه ای در سال ارسال سفیران (۹/۶۳۰ یا ۶۳۱) است و ۱۹ مربوط به حادثه ای است اندکی پس از شروع خلافت ابوبکر. حدیث ۸ و ۹ کاملاً خارج از ترتیب تاریخی و مربوط به تصمیمی توسط محمّد صلی الله علیه و آله، اندکی قبل از مرگ وی است و حدیث ۱۴ به دستوری از عمر در زمان

ص:۱۱۴

۱- ر.ک: ساخاو اثر ناتمام، ص ۴۵۷؛ و سلمان، (احادیث)، ص ۸۴، یادداشت.

۲- همین مطلب راجع به کتاب المغازی مَعْمر نیز شده؛ مقایسه کنید .Charakter und Authentie der, G Schoeler, muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds برلین / نیویورک، ۱۹۹۶، ص ۴۰-۴۱.

خلافت خویش مربوط می شود. امّا این حدیث (حدیث شماره ۱۴) بر اساس محتوای خود (سؤال اینکه آیا و تا چه زمانی اهل کتاب حقّ ماندن در جزیره العرب را دارند) با

حدیث قبل از خود (یعنی حدیث شماره ۱۳) گِره خورده است.

اگر از حدیث ۱۷ که در این میان به نحوی استثناست (توضیح آن در قسم زیر بیان می گردد)، صرف نظر کنیم، همه احادیث، صرف نظر از منتخب، در منابع دیگری نیز

وجود دارد و از طرق دیگری نیز به موسی [بن عقبه] انتساب می یابد. دوازده تا از این احادیث - با همین اسناد از موسی [بن عقبه] به قبل تا حلقه پنجم روایت از موسی [بن عقبه] به بعد - در دلائل النبوّه بیهقی وجود دارد که یازده حدیث آن در متن نیز کاملاً یا قریب به آن، یکی می باشند(۱). البته احادیث دلائل النبوّه گاهی بلندتر از احادیث منتخب

است، فقط حدیث مشابه حدیث ۱۳، اندکی کوتاه تر است(۲). در یک مورد (یعنی در حدیث ۱۷ که منطبق است با دلائل، ج ۵، ص ۴۴۸) متن حدیث عنوان نشده است، بلکه

تنها به محتوای آن اشاره می گردد. این حدیث به نظر می رسد که در هیچ کدام از منابع حدیثی دیگر، وجود نداشته باشد. احادیث موازی(۳) دیگری که مستند به موسی است در بخاری و بقیه منابع حدیث فقهی، در طیالسی، ابن سعد، عبدالرزّاق، عمر بن شبّه و در تعداد زیادی از آثار دیگر یافت می شود.

ساخاو در تفاسیر خود درباره تک تک احادیث، به احادیث موازی و نیز به وسایل

۱- حدیث ۲ منطبق با: دلائل، ج ۲، ص ۴۳۳، ۴۴۱؛ حدیث ۳ منطبق با: دلائل، ج ۲، ص ۴۸۷ و صفحه بعد؛ حدیث ۵ منطبق با: دلائل، ج ۳، ص ۱۱۷؛ حدیث ۶ منطبق با: دلائل، ج ۳، ص ۱۴۱؛ حدیث ۷ منطبق با دلائل، ج ۳، ص ۳۴۳؛ حدیث ۱۰ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۵۷؛ حدیث ۱۱ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۵۷؛ حدیث ۱۳ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۲۳۴؛ حدیث ۱۵ منطبق با: دلائل، ج ۵، ص ۱۹۲ پایین صفحه؛ حدیث ۱۶ منطبق با: دلائل، ج ۵، ص ۱۹۳ بالای صفحه؛ حدیث ۱۸ منطبق با: دلائل، ج ۶، ص ۳۱۹.

۲- تنها جمله آخر آن وجود ندارد.

۳- منظورم از احادیث موازی، احادیثی است که حاوی موضوعات مشابهی باشند و در منابع دیگری با همان اسناد لااقل از موسی [بن عقبه] به پایین به موسی [بن عقبه] اسناد یافته است.

مقایسه ای دیگر، اشاره نموده است؛ م. ح. سلمان (M.H. Salman)از او در چاپ جدید خود پیروی کرده و در پاورقی های متن، تعداد زیادی از مدارک دیگر را جمع آوری کرده است. چند سال قبل، یک عالم مراکشی به نام محمّد باقشیش ابو مالک، سعی کرد، احادیث مسند به موسی بن عقبه را جمع آوری کند(۱). ظاهرا همین سعی نیز در چارچوب یک پایان نامه دوره کارشناسی ارشد در عمان که انتشار نیافت، انجام گرفته است(۲). مجموعه ابو مالک، که مطابق انتظار پیش نرفته است (یکی از کارهای مورد انتظار، این بود که تک تک احادیث موجود موسی بن عقبه را با هم تطبیق دهد) لا اقل این حسن را دارد، که متونی را که در کتابها به موسی اسناد می یابند، تقریبا به صورت

کامل جمع آوری و در پاورقی ها، به احادیث موازی اشاره کرده است. نسخه سلمان از تک نسخه برلینی (با ارجاعات به موازات بسیاری) از دید ابو مالک پنهان ماند.

بررسی علمی منتخب که با ساخاو آغاز گشته، توسط جی شاخت در مقاله وی تحت عنوان «درباره کتاب المغازی موسی بن عقبه» ادامه یافت(۳). هدف شاخت در مقاله مذکور این است که نظریه معروف خود در زمینه احادیث فقهی را در زمینه احادیث تاریخی نیز اعمال کند(۴). مفاد این نظریه این است که قسمت عمده ای از کلّ احادیث اسلامی، در نیمه دوم قرن دوم کتابت شده اند و به این سبب فاقد ارزش تاریخی هستند. تک تک احادیث تاریخی، همان گونه که امروزه وجود دارد، به تحلیل شاخت، در اثر شکل دهی، تنظیم و تزیین [تکمیل کردن] حافظه مبهمِ جمعیِ امّت، به وجود آمده است. آن اسناد ملحق احادیث - طبق قول شاخت - همگی به عنوان ملحقات بعدی (به قبل از نیمه دوم هجرت برنمی گردند) و فرضی می باشند.

به علت اینکه در سالهای اخیر منابع جدید با [احادیث] موسی بن عقبه پیدا شده و

۱- المغازی لموسی بن عقبه.

۲- گردآورنده آن ولید قیسیه می باشد؛ مقایسه کنید سلمان، احادیث، ص ۲۴، یادداشت شماره ۱.

۳- ر.ک: یادداشت شماره ۷.

۴- شاخت (درباره کتاب المغازی...)، ص ۲۸۸.

قابل دستیابی است و همچنین در پژوهشهای جدید، تئوریهای شاخت، شدیدا مورد تردید قرار گرفته و حتّی نفی شده است(۱)، زمان ارائه پژوهش جدید روشمند درباره «منتخب» فرا رسیده است.

زمینه های بررسی دیدگاه شاخت درباره منتخب در دو اثر علمی محمّد م.اعظمی یافت می شود(۲). کمی عمیق تر و به عنوان نقد موجه، نقد سلمان است که در مقدمه نسخه جدید او از منتخب آمده است. ولی به سبب تعریض هایش ناخوشایند است(۳). آنچه تا این زمان وجود ندارد، یک تصحیح روشمند از نظریات شاخت است که در قسمت بعد به آن خواهیم پرداخت(۴).

۲

قبل از اینکه به بحث شاخت بپردازیم، باید مطلب لازم درباره اثر اصلی مفروض موسی و درباره احادیثی، که در [فضای تاریخی] آنها دور می زند، بیان شود. در این جهت، نگاهی به زندگی نامه ها لازم است. شواهدی بر اینکه «مغازی موسی» در سده های

۱- ر.ک به: ویژه موتزکی H. Motzki آغاز فقه اسلامی، رشد آن در مکّه... Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mite des ۲/۸ Jahrhundertsشتوتگارت [آلمان]، ۱۹۹۱؛ و همان، (فقه زهری، مشکلات منابع در اسلام) ``Der Fiqh des Zuhri: die Quellenproblematik در Der Islam، شماره ۶۸ (۱۹۹۱)، ص ۱-۴۴. بررسی دیدگاه شاخت از دیدگاه مسلمانان کتاب م. م. اعظمی (M.M. Azami) است تحت عنوان: On Schachts Origins of Muhammadan Jurisprudence (درباره ریشه های فقه اسلامی شاخت»)، ریاض، ۱۹۸۵.

۲- در مقدمه نسخه خود از کتاب التمییز مسلم، ص ۸۹ به بعد، و در دراسات فی الحدیث النبویّ، ج ۲، ص ۳۸۶ به بعد. این آثار در اختیار من قرار ندارد، آنچه در این زمینه نقل می کنم از سلمان، احادیث، ص ۳۴، یادداشت شماره ۲.

۳- ص ۳۳ و صفحه بعد، ص ۳۷ به بعد، احادیث در ص ۳۴ و صفحه بعد از آن به استدلالهای اعظمی نیز ارجاع می دهد و آنها را نیز مورد بررسی قرار می دهد.

۴- در این جا به پژوهش م. یرار (M. Jarrar) درباره زمینه سازی المغازیِ موسی در «الاندلس» اشاره می کنیم؛ ر.ک: کتاب او Die Prophetenbiographie، ص ۷۱-۷۶.

اول وجود داشته است، یافت می شود. مالك بن انس گفته است: «علیکم بمغازی موسی بن عقبه»(۱). مالك و یعقوب بن مَعین از «کتاب موسی» و از «کتاب موسی عن الزهری» نیز صحبت می کنند(۲). اینکه کتاب موسی چگونه می توانسته در این دوره حضور داشته باشد کاملاً روشن نیست(۳). امّا قطعی است که این اثر تمام زندگی پیامبر - از زمان قبل(۴) تا بعد از هجرت - و نیز دوران خلفای راشدین را شامل می شده است و احتمالاً علاوه بر

آن، به ابتدای دوران بنی اُمیّه نیز پرداخته است(۵). طبق قول ذهبی کتاب موسی اوّلین اثری است که درباره مغازی [غزوه های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله] تصنیف شده است. محور تنظیم موسی به احتمال زیاد، ترتیب تاریخی بود چون از او تعداد زیادی از تاریخ گذاریهای حوادث - که در بسیاری از موارد با [تاریخ گذاری] ابن عباس تفاوت دارند - نقل شده است(۶). صرف نظر از احادیث، این اثر نیز حاوی فهرستهای زیادی از شرکت کنندگان در جنگها و حوادث مهمّ آن در صدر اسلام بود، فهرستهایی که تعداد زیادی از آنها به دست

۱- ذهبی، سِیَر، ج ۶، ص ۱۱۵؛ به طور مکرر.

۲- ذهبی، سِیَر، ج ۶، ص ۱۱۶ و صفحه بعد؛ نیز ر.ك: ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۱۲۰.

۳- منظور از «کتاب موسی عن الزهری» ظاهرا نوشته های او از درس الزهری می باشد.

۴- ر.ك: بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۲۸۵، آنجا که یك حدیث طولانی از موسی درباره هجرت اوّل به سوی حبشه صریحا از «کتاب» او نقل شده است.

۵- اینکه این کتاب نیز شامل حوادث پس از رحلت پیامبر است، همان گونه که هوروویتز (Horovitz) به طور صحیح به آن اشاره می کند (The Earliest Biographies»، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶)، از طرف شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۲) به ناحق رد شد. منتخب ما حاوی دو حدیث (شماره های ۱۴ و ۱۹) می باشد که به زمان خلافت ابوبکر و عمر مربوط می شود. به ترتیب تاریخی، آخرین احادیثی که به موسی اسناد می یابد، مربوط به واقعه حَرّه (در سال ۶۳ معادل ۶۸۳) و مربوط به حادثه ای در زمان والی بودن خالد القسری (در سال ۹۱ معادل ۷۱۰ است)؛ ر.ك: ابو مالك، مغازی، ص ۳۵۱ به بعد، البته ممکن است موسی بن عقبه این گونه احادیث را خارج از کتاب المغازی نقل کرده باشد.

۶- ر.ك: جی.ام.بی. جونز (J.M.B. Jones"، "The Chronology of the Maghazi - A Textual Survey) ، وقایع نگاری مغازی، بررسی در متن در BSOAS ، (مجله مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی) شماره ۱۹ (۱۹۵۷)، ص ۲۴۵ تا ۲۸۰.

ما رسیده است(۱).

قطعی است که کتاب مغازیِ موسی به صورت مصحف منسجم و قابل استفاده برای خوانندگان بیشتر، وجود نداشت، بلکه تنها به صورت امالی دروس (به صورت نقل و یا نقد) توسط شاگردان و شاگردانِ شاگردان، در دسترس بود (مالک در گزارش مذکور مورد سؤال واقع می شود: «کدام مغازی را یادداشت کنیم؟») شاید اشتباه نباشد اگر اثر آن زمان موسی را مانند تاریخ مدینه عمر بن شبّه (وفات، ۲۶۴/۸۷۷) که به دست ما رسیده است تصوّر کنیم. این اثر [تاریخ مدینه]، بازنویس یکی از شاگردان از مجموعه احادیث تاریخی به نقل از عمر بن شبّه است که تا حدّ ممکن(۲)، بر اساس ترتیب تاریخی تنظیم شده، ولی فاقد یادداشتهای ربط دهنده و فاقد تفاسیر مؤلّف و یا راوی است.

مهمترین راوی [شاگرد] کتاب موسی، پسر برادر او، اسماعیل بن ابراهیم است(۳). به نظر می رسد، او اثر عموی خود را به صورت کامل انتقال داده باشد. هم منتخبِ ما و هم فرازهای منتخب بیهقی در دلائل خود - که گاهی با آن [منتخب ما] کاملاً تطابق دارند - بر این روایت مبتنی است. حایز اهمیّت است به این مطلب اشاره شود که علاوه بر انتقال کامل مغازی موسی (یا قسمت عمده آن)، تعداد زیادی تک حدیث نیز از موسی روایت شده است، که آنها احتمالاً احادیث کتاب موسی و به احتمال زیاد نیز احادیثی است که موسی خارج از این اثر [مغازی] روایت کرده است.

راویان [شاگردان] دیگر موسی، محمّد بن فلیح (وفات، ۱۹۷ / ۳-۱۲ GAS ، ج ۱، ص ۲۸۷)(۴) و فضیل بن سلیمان (وفات، ۱۸۵/۸۰۱) هستند(۵). نام برده اخیر (و یک

ص:۱۱۹

۱- ر.ک: مثلاًـ فهرست مهاجران به حبشه در ابو مالک، مغازی، ص ۷۴ به بعد، فهرست کشته شدگان و شرکت کنندگان در جنگ بدر، همان، ص ۱۴۳ به بعد و ۱۴۷ به بعد، فهرست کشته شدگان جنگ اُحد، همان، ص ۱۹۵ به بعد، فهرست کشته شدگان جنگ خندق، همان، ص ۲۲۲ و صفحه بعد از آن. موسی این فهرستها را بر اساس نقل زهری روایت می کند.

۲- ر.ک: تاریخ المدینه، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳- مقایسه کنید: ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۱۰.

۴- ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۳۶۰-۳۶۱.

۵- ابن حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۲۶۲.

عـالم دیگر نیز) گویـا پیش موسـی رفتـه و از وی کتـابی (یعنی کتـاب مغـازی) را بـه ودیعـت گرفتـه ولی آن را بـاز نگردانـده است(۱). از همین گزارش به دست می آید که موسـی نه تنها در مدرسه درس تعلیم می داد، بلکه گاهی وقتها - همانند استاد خویش، زهری و معاصـران خود، مالک بن انس و ابن اسـحاق(۲) - یادداشـتهای شخصـی خود را نیز در اختیار شاگردان قرار می داد، تا از آن نسخه برداری کنند (این همان روش نقل حدیث موسوم به مناوله است که چندان مقبول نیست).

ذهبی کتاب مغازی موسـی را که خودش آن را شنیده و در شرح حال خود (در دو قسمت اوّل کتاب التاریخ الکبیر) از آن نقل مسـتقیم کرده، به عنوان «کتابی نه چنـدان بزرگ توصـیف می کند که عمدتا صـحیح ولی به اندازه ای کوتاه است که نیازمند توضیح و تکمیل می باشد(۳)».

۳

در قسـمت زیر بر اسـاس یـک نمونه، نمایـان می شود که ارزیـابی یـک یـا دو خبر واحـدِ منتخب، امروزه - به سـبب در اختیار داشـتن مجموعه (تقریبا) کاملی از احادیث [نقل شده توسط] موسـی - در قیاس با زمان ساخاو و شاخت تا چه اندازه می تواند تغییر کند، چون متون بسیار بیشتری را برای مقایسه، در اختیار داریم(۴). مسأله بر سر دو حدیث شماره ۸ و ۹ می باشد.

حدیث شماره ۸ این اسـناد را داراست: اسـماعیل بن ابراهیم بن عقبه (حلقه موسی بن عقبه در منتخب وجود ندارد) از سالم بن عبداللّه از عبداللّه بن عمر.

ص:۱۲۰

۱- ابن حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۲۶۲.

۲- ر.ک: شولر Schoeler, Charakter، ص ۶، یادداشت شماره ۴، و ص ۳۴-۳۵ و ۳۹.

۳- ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۶.

۴- برای مقایسه قسمتهای زیر: سلمان، احادیث، ص ۳۸ به بعد، که وی به همین نتایج دست می یابد.

در متن آمـده است: چنـد نفر از اینکه پیـامبر، فرمانـدهی لشـکری را که برای مقـابله بـا رومیان اعزام می شـد [جیش اسامه]، به اسامه

بن زیدِ نوزده ساله سپرده بود، ناراضی بودند. پیامبر در پاسخ آنها گفت:

شما امروز در رهبری اسامه تردیـد می کنیـد، قبل از این به رهبری پـدر او (زید بن حارثه) نیز اعتراض داشتید. او (زید) به خدا فرد بسیار لایـقی برای فرمانـدهی و از عزیزتریـن افراد نزد من بـود. (اسـامه) یکی از عزیزترین افراد نزد من پس از اوست. پس نسبت به او پس از مرگ من، حسن نیّت داشته باشید چون از فاضل ترین افراد شماست.

حدیث بسیار کوتاه شماره ۹، این اسناد را داراست: موسی از سالم بن عبداللّه از عبداللّه بن عمر. متن آن چنین است:

ما کان رسول اللّه یستثنی فاطمه. پیامبر اسلام هرگز (دختر خود) فاطمه را مستثنی قرار نمی داد.

راجع به حدیث شماره ۸، ساخاو نیز بعضـی مشابهات از بخاری و ابن اسحاق جمع آوری کرده است(۱). در میان آنها حدیثی یافت می شود که از موسـی بن عقبه از سالم از عبـداللّه نقل شده اسـت(۲). البته در این حـدیث راوی از موسـی، برادرزاده او، یعنی اسماعیل نیست، بلکه فضیل بن سلیمان است. پس در واقع روایت دیگری از این حدیث است. از لحاظ معنی، این حدیث با حدیث منتخب تطابق کاملی دارد ولی در بخاری خلاصه شده است. متن آن چنین است:

اسـتعمل النبی اسامه فقالوا فیه. فقال النبی: قد بلغنی انکم قلتم فی اسامه و انه احب الناس الیّ. پیامبر اسامه را فرمانده لشـگر قرار داد. آنگاه درباره او [بد] سخن می گفتند. سپس پیامبر گفت: «به من رسیده که درباره اسامه [بد] سخن می گویید با اینکه او

۱- ر.ک: اطلاعات فراوان سلمان، احادیث، ص ۷۵ و صفحه بعد، یادداشت شماره ۸ ، و ص ۷۷، یادداشت شماره ۹؛ و نیز ابو مالک، مغازی، یادداشت شماره ۶۵۴-۶۵۶.

۲- بخـاری، صـحیح، ج ۴، ص ۱۶۲۰، حدیث شـماره ۴۴۹۸؛ این حـدیث مسـاوی است بـا: ابن حجر، فتـح، ج ۱۶، ص ۲۸۷، حدیث شماره ۴۴۶۸.

عزیزترین مردم نزد من است».

راجع به حدیث ۹ ساخاو فکر می کرد که مراد از آن، حدیثی از محمّد صلی الله علیه و آله است که در جاهای دیگر این گونه نقل شده است: «و اگر فاطمه هم بود، آن کس که دزدی کرد، من دست او را قطع می کردم»(۱).

شاخت نمی خواهد حدیث شماره ۸ را به عنوان قسمتی از کتاب مغازی بشناسد. علّت آن، از یک طرف تصوّر اوست، مبنی بر اینکه کتاب مغازی موسی در اصل صرفا شامل

احادیث منقول از زهری بوده است (ر.ك: پس از این، ص ۱۲۶) و از طرف دیگر این حقیقت که در اسناد متن دست نویس برلینی منتخب، حلقه ابن عقبه، وجود ندارد(۲). اگر این حلقه در اسناد احادیث موازی مورد نظر در بخاری(۳) یافت شود، در اثر این است که آنها نوعی اسناد نسبتا متأخّر هستند. اینکه فقدان حلقه ابن عقبه در اسناد نسخه خطّی

منتخب (که نسبتا متأخّر و فاقد کیفیّت بالاست) در اثر تغافل نویسنده به وجود آمده باشد، با توجّه به اینکه از آن - اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه - حلقه «ابن عقبه» ذکر شده است، ظاهرا به ذهن شاخت اصلاً خطور نکرده است(۴).

شاخت حدیث شماره ۹ را نیز یکی از اضافات بعدی کتاب مغازی می پندارد (چون موسی از استاد خود یعنی زهری نقل نمی کند؛ ر.ك: پس از این)، و آن را به عنوان «ضدّ علوی» (anti alidisch) تفسیر می کند - یعنی در نظر او به معنای تحریفِ ابزاری با گرایش ضدّ علوی. علّت چنین تفسیری این است که حدیث مذکور «امتیازات فرزندان پیامبر را در قانون شرع نفی می کند»(۵).

حال یک سری احادیث موازی برای احادیث ۸ و ۹ وجود دارد که برای ساخاو و

۱- شاخت، اثر ناتمام، ص ۴۵۶؛ ر.ک به: مدارک موجود در آنجا.

۲- شاخت درباره مغازی، ص ۲۹۱.

۳- ر.ك: یادداشت شماره ۳۸.

۴- این یکی از انتقادات سلمان نیز می باشد احادیث، ص ۳۸-۳۹.

۵- شاخت (درباره کتاب المغازی...)، ص ۲۹۰.

شاخت هنوز شناخته شده نبود(۱). اگر این دو دانشمند، نسبت به آنها [احادیث موازی] شناخت می داشتند، ارزیابی آنها از حدیث مورد بحث قطعا جور دیگری تمام می شد. یکی از این احادیث موازی، در مسند طیالسی یافت می شود(۲). اسناد آن این است: ابو داود (طیالسی) از حمّاد بن سلمه از موسی بن عقبه از سالم بن عبداللّه بن عمر؛ متن آن چنین است:

سمعت رسول اللّه یقول: اسامه احب الناس الیّ و لم یستثنی فاطمه و لا غیرها. من شنیدم پیامبر فرمود: «اسامه عزیزترین مردم نزد من است». و در این گفته فاطمه و غیر او را هم استثنا نکرد.

یک حدیث تقریبا هم لفظ با همین اسناد را تا حمّاد بن سلمه به بعد از جمله احمد بن حنبل نیز در مسند خود می آورد:

إنّ رسول اللّه قال: اسامه احب الناس الیّ ما حاشا فاطمه و لا غیرها(۳).

پس در اینجا با یک تصحیح سومی از حدیث موسی، سر و کار داریم یعنی با حدیثی که از طریق حمّاد بن سلمه به موسی می رسد. از این متن به طور یقین استنباط می شود که:

۱) احادیث ۸ و ۹ در اصل یک حدیث بوده اند که در تصحیح اسماعیل بن ابراهیم در منتخب، در اثر اشتباه در نقل، از هم جدا شده اند. در تصحیح اختصاریافته فضیل و بخاری، قسمتی که حدیث ۹ را تشکیل می دهد، گم شده ولی در تصحیح حمّاد بن سلمه به طور کامل یافت می شود.

۲) حدیث شماره ۸ در اصل همان اسنادِ حدیث شماره ۹ را داشته است و بدین سبب اصلاح اسناد حدیث ۸ در بخاری مطرح نمی باشد.

۳) عبارت محمّد صلی الله علیه و آله، فاطمه را «استثنا نکرد» به معنای نکوهش فاطمه نیست، بلکه

۱- ر.ک: یادداشت شماره ۳۷.

۲- طیالسی، مسند، حدیث شماره ۱۸۱۲.

۳- ابن حنبل، مسند، ج ۲، ص ۹۶.

هدف ابراز محبّت او نسبت به اسامه بوده است.

۴) حدیث ۸ و ۹ در مجموعه حدیثی موسی وجود داشته یا لاأقل بر اساس مجوّز موسی نقل شده است، چون طیالسی و احمد بن حنبل آن را در حدیثی که از منتخب ما و از بخاری مستقل می باشد، از طریق موسی نقل می کنند. بدین وسیله تفسیر شاخت به طور کامل از هم می پاشد.

۴

همان گونه که بیان شد، شاخت قاعدتا - تنها احادیثی را می خواهد به اصل کتاب منتخب موسی نسبت دهد که: ۱) در اسناد آنها خود موسی ذکر شده باشد و ۲) موسی در آنها، زهری را به عنوان مروی عنه خود ذکر کند(۱). البته او گاهی اوقات خلاف این قاعده نیز عمل می کند(۲). باقی احادیث از دیدگاه او، اضافات بعدی است(۳). در این میان باید در نظر داشت که اسناد موسی (اصالتا در ظاهر فقط به زهری) به طور کلی در نظر او [شاخت] فقط فرضی است: امکان ندارد محتوای اصلی کتاب المغازی را، متشکّل از احادیثی که موسی از طریق زهری روایت کرده، به عنوان اخبار مستند از دومی [یعنی زهری] عنوان کنیم(۴). به علاوه، شاخت مثل اینکه ابتدا حتّی تردید داشت یک محتوای واقعی و اصلی منتخب، یعنی حقیقتا مستند به موسی، را بپذیرد(۵)، ولی در نهایت، آن را پذیرفت.

در قسمت زیر، ادّعای شاخت مبنی بر اینکه تمام احادیثی که از طریق زهری نقل

۱- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۳-۲۹۴.

۲- ر.ک: مبحث بعدی.

۳- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰ و صفحه بعد.

۴- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۲.

۵- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰.

نشده باشند «اضافات بعدی است»، بر اساس مثال دیگری مورد آزمایش قرار می گیرد(۱). به دو حدیث (وابسته به هم) شماره ۱۰ و ۱۱ توجّه کنید. بر اساس دیدگاه شاخت، این حدیث در مدّت یک صد سال بین موسی و بخاری به کتاب مغازی اضافه شد(۲). برای ما –

بعد از مطالبی که در مبحث دوم راجع به «کتاب» موسی بیان شد – این سؤال، به گونه ای دیگر مطرح است: مسأله اصلی ما نباید این باشد که حدیث ۱۰ و ۱۱ چه زمانی به کتاب المغازی موسی اضافه شدند، بلکه مسأله اصلی ما باید این باشد که آیا این دو حدیث جزء احادیث اصلی بوده است که توسّط موسی روایت شده یا نه؟

این دو حدیث با همین اسناد (از موسی به قبل) در بخاری و دلائل النبوّه بیهقی نیز وجود دارد(۳). اسناد آن عبارت است از: موسی از عبداللّه بن الفضل از انس بن مالک. در هر سه مورد، اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه از موسی روایت می کند. متن حدیث به طور خلاصه چنین است:

حدیث ۱۰: انس بن مالک تعریف می کند که او به سبب کشته شدن افراد قبیله خود در جنگ حَرّه (سال ۶۳/۶۸۳) عزادار بود که زید بن ارقم برای تسلّی خاطرش به او نوشت که از پیامبر شنیده است: «خداوندا، انصار و فرزندان آنان را مورد مغفرت خود قرار بده!» [اللهم اغفر للأنصار و لأبناء الأنصار].

حدیث ۱۱: عبداللّه بن الفضل در این زمینه ابراز می دارد: کسی از انس بن مالک درباره زید بن ارقم سؤال کرد و او در جواب گفت: «این همان کسی است که رسول

۱- اینکه احادیث ۸ و ۹ جزء محتوای اصلی کتاب موسی می باشد، به احتمال قوی در مبحث قبلی به اثبات رسیده است.

۲- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰.

۳- بخاری، صحیح، ج ۴، ص ۱۸۶۲، حدیث ۴۶۲۳؛ مساوی است با: ابن حجر، فتح، ج ۱۸، ص ۲۹۱، حدیث شماره ۴۹۰۶؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۵۷. سندهایی از احادیث موازی دیگری، سلمان، احادیث، ص ۷۸ و ۷۹ یادداشت شماره ۱۰ و ۱۱؛ و ابو مالک، مغازی، ص ۳۵۱-۳۵۲، یادداشت شماره ۸۰۸، و ص ۲۳۳ یادداشت شماره ۹۰ نیز ارائه می دهند.

اکرم صـلی الله علیه و آله دربـاره اش گفت: خداونـد او را مـورد عنـایت خـود قرار داده است، چـون برای من اُذُن بود». (چون برای او به عنوان جاسوس کار می کرد). [هذا الذی اوفی اللّه بأُذنه].

با این فراز، متن منتخب و بخاری به پایان می رسـد. امّا از تفسـیر ابن حجر(۱) بر بخـاری و نیز یادداشتی (همراه با نقل قول) از بیهقی(۲) به دست می آیـد که این حـدیث از طریق دیگری نیز به موسـی اسـناد یافته است، یعنی از طریق محمّـد بن فلیح. ابن حجر و بیهقی ابراز می دارند که در این روایت، حدیث اضافه ای را نیز دارا می باشد و آن حدیثی است

از موسی از زهری. هم ابن حجر و هم بیهقی، متن این اضافه را آورده اند. آنها راجع به

حادثه ای خبر می دهند که زید بن ارقم به عنوان جاسوس در خدمت پیامبر بود. در پایان

آیه قرآنی نیز عنوان می شود که برای تأیید اظهار نظر زید بن ارقم نازل شد (سوره توبه،

آیه ۷۴).

خوشبختانه، حدیث مورد بحث - لا اقل قسمتی که با متن منتخب شماره ۱۰ مطابقت دارد - در روایت ابن فلیح از موسی و نیز در جاهای دیگر، به دست ما رسید، یعنی در تاریخ مدینه عمر بن شـبّه (وفات ۲۶۴/۸۷۷)(۳). متن این روایت با کلماتی شروع می شود که با حدیث شماره ۱۱ مشابهت دارد ولی عینا مثل هم نیستند.

حدیث شماره ۱۱ (روایت اسماعیل از موسی):

قال ابن الفضل: فسأل أنسا بعض من کان عنده عن زید بن ارقم فقال...

هو الذی یقول له رسول اللّه: هذا الذی اوفی اللّه بأُذنه.

حدیث ابن شبّه (روایت ابن فلیح از موسی):

حدّثنا عبداللّه بن الفضل أنه سمع أنس بن مالک - و قد سُئِل عن زید بن ارقم - فقال:

هو الذی یقول النّبیّ: هو الذی اوفی اللّه بأُذنه.

در ادامه، عمر بن شبّه یک اضافه می آورد که ابن حجر و بیهقی نیز آن را عنوان

۱- ابن حجر، فتح، ج ۱۸، ص ۲۹۲.

۲- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۵۷-۵۸.

۳- ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵.

می کننـد، حتّی تقریبـا بـا همـان لفظی که آن دو آورده انـد. البته او اشاره نمی کنـد که این حـدیث جدیـدی به روایت زهری است(۱)، بلکه این متن را بلافاصله بعد از متن اوّلی می آورد:

سمع رجلاً من المنافقین یقول - و النبی یخطب - لَئِن کان هذا صادقا لنحن شرّ من الحمیر. فقال زید بن ارقم:...

پس این جـا مثل اینکه با دو حـدیث متفاوت از یک روایت ترکیب شـده مواجه هستیم. روایت اوّل (که به روایت اسـماعیل به موسـی اسـناد یافته است) صدر حدیث (همان قسـمت مورد نظر حدیث شماره ۱۰) را دربر دارد، در عوض، ذیـل آن (حـدیثِ اضافه شـده به روایت زهری) را نـدارد. در روایت دیگر (که از طریق ابن فلیـح به موسـی اسـناد می یابـد) صـدر حدیث وجود ندارد(۲)، در عـوض، ذیـل این حـدیث در آن وجود دارد. پس این روایـات، هر کـدام محتوای متنی و نصّ مخصوص خود را دارند. شکل اصلی مشترک این احادیث را می توان از معنای آنها به دست آورد. چون این دو روایتِ از هم مستقل به

موسـی اسـناد می یابند، شـکّی در اینکه این حدیث جزء محتوای اصـلی احادیث موسـی باشد، باقی نمی ماند. همچنین به دلیل یکسان بودن احادیث، نباید تردید کنیم که موسی،

صدر این حدیث ترکیبی را از طریق عبداللّه بن الفضل از انس بن مالک، نه از طریق زهری، نقل کرده است.

موسـی درباره حادثه ای که مصادف با آن، رویداد مورد بحث ما رخ داده است، یعنی هجوم و تفتیش بنی المصطلق، اطلاعات بیشتری نیز در اختیـار دارد(۳). قسـمت عمـده آن را در این جـا از طریق زهری نقـل می کنـد؛ اضافه ای را که قبلاً راجع به آن صحبت شد نیز از

طریق زهری به دست آورد. اینکه او احادیث یکی از مشایخ خود را با احادیث شیخ

ص:۱۲۷

۱- علّت این امر، ممکن است خطای خطی در تاریخ المدینه باشد.

۲- این مسأله، لااقل برای نسـخه این روایت، همان طور که نزد عمر بن شبّه وجود دارد، صادق است. البته ممکن است که عمر یا شیخ او، ابراهیم بن المنذر، متن صدر حدیث را خلاصه نموده باشد.

۳- ر.ک: حدیث طولانی ابن شبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۳۴۹ به بعد.

دیگری تکمیل کنـد، روشـی است که در زمان او و در میان صـنف او کاملاً متداول بوده است. هیچ کدام از مصـنّفین مغازی، صرفا از یک شیخ روایت نمی کند، روات معاصر و

جوانتر از موسی، یعنی ابن اسحاق و معمر بن راشد را در نظر بگیرید. آنها قسمت عمده، نه تمامی متون را، به زهری اسناد می کنند. حتّی خود ابن هشام، که در اصل تنها

در مورد اثر ابن اسحاق کار کرده است، گزارشهای منبع اصلی خود، یعنی ابن اسحاق را گاهی توسّط احادیثی از مشایخ دیگر تکمیل می کند. پس چرا موسی این کار را نیز انجام نداده باشد؟ ما نمی توانیم، از نقل قولی که در بالا از ابن مَعین ذکر شده است («کتاب

موسی عن الزهری»)(۱) و یـا اشاره های مشابه بخاری(۲)، چنین اسـتنباط کنیم هماننـد کاری که شاخت می کنـد - که کتاب مغازی موسی، در شکل اصلی خود، فقط شامل احادیثی بوده که از طریق زهری دریافت کرده است.

۵

حال برای قاعده ای که شاخت مطرح کرد مبنی بر اینکه تمامی احادیثی که در منتخب

از طریق غیر زهری نقل شـده انـد، اضافات بعـدی می باشـند، یک اسـتثنا وجود دارد [این حـدیث، حدیث تالی است]: حدیث شماره ۱۳ می بایست در کتاب موسـی موجود بوده باشد، با اینکه اسـناد آن در منتخب، موسی از نافع از ابن عمر می باشد(۳). البته، بر اساس

۱- ر.ك: الذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲- حدّثنی ابراهیم بن منذر حدّثنی محمّد بن فلیح عن موسـی بن عقبه عن ابن شهاب الزهریّ قال: هذه مغازی رسول اللّه فذکر الحدیث بخاری، صحیح، ج ۴، ص ۱۴۷۶، حدیث شماره ۳۸۰۲؛ مساوی ابن حجر، فتح، ج ۱۵، ص ۱۹۶، حدیث شماره ۴۰۲۶. شاخت در این زمینه ابراز می دارد: «بخاری (در این قسمت) آنچه را که به نظر می رسد اوّلین کلمات اثر موسی باشد، نقل می کند. مجموعه ای که طوری ارائه شده که گویا از طریق زهری نقل شده است»، شاخت (درباره المغازی) ص ۲۹۱.

۳- همان، یادداشت ویژه شماره ۱ و ۲۹۸.

دیـدگاه شاخت حدیثهای موازی در موطّأ مالک بن انس(۱) و سـیره ابن اسحاق و ابن هشام(۲) نشان می دهند که این حدیث در اصل بر اساس نقل زهری روایت می شد. در این موارد راوی (مفروض) اصلی (زهری) در مراحل بعدی، حذف شده است. شاخت تطوّر را این گونه فرض می کند: اسـناد اصـلی موسی از زهری بوده (طبق کتاب موسی، ولی از او جعل شده)، در یکی از مراحل بعـدی این اسـناد به موسـی از زهری از نافع از ابن عمر تغییر یافته و نهایتا حلقه زهری به طور کامل حـذف شده و به صورت موسـی از نافع از ابن عمر درآمده است (همان گونه که در منتخب وجود دارد). این بر اساس دیدگاه شاخت بار دیگر به اثبات می رساند که اسـناد تنها یک «وسیله مصنوعی» است. برای شاخت این عارضه، جزئی از آن پدیده ای است که او آن را (توسعه یـافتن اسانیـد) می نامـد. برای مـا این جـا این سؤال مطرح است که آیا شواهـدی یافت می شود که موسـی حـدیث شماره ۱۳ را در اصـل، از طریـق زهری روایت کرده باشـد؟ در قسـمت زیر به این حـدیث می پردازیم. محتـوای حـدیث چنین است: بعـد از فتـح خیبر، پیـامبر به یهودیان اجازه می دهـد، «تا زمانی که ما می خواهیم» در خیبر باقی بماننـد، به این شـرط که نصف محصولات کشاورزی را به مسـلمانان بدهند. بعد از آن گفته می شود که وضعیّت بدین سان باقی ماند تا عمر، یهودیان را از خیبر اخراج کرد. از مطالعه تعداد زیادی از

احادیث موجود با این محتوا(۳) نتیجه می گیریم که آنها به دو دسـته تقسـیم می شونـد: گروه اوّل این واقعه را از طریق نافع از ابن عمر نقـل می کنـد (از جمله نیز موسـی) و گروه دوم از طریـق زهری از سـعید بن مسیّب (از جمله نیز مالـک بن انس). در مصنّف عبدالرزّاق هر دو گروه در کنار هم یافت می شود(۴).

ص:۱۲۹

۱- مالک، موطأ، کتاب شماره ۴۵، باب ۱۸. یک موازات دقیق تری در کتاب شماره ۳۳، باب ۱، حدیث ۱ وجود دارد. ر.ک: قسمت زیر.

۲- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۷۷۶؛ نسخه السقّاء، ج ۲ ۳-۴، ص ۲۵۶.

۳- مـدارکی برای این حـدیث از طریق نـافع - ابن عمر در سـلمان، احادیث، ص ۸۲ به بعد، یادداشت شـماره ۱۳ و ابو مالک، مغازی، ص ۲۵۲، یادداشت شماره ۲۰۸.

۴- در ج ۵، ص ۳۷۲ و ۳۸۳، شماره ۹۷۳۸ [۸۴]؛ ج ۶، ص ۵۶، شماره ۹۹۹۰ و ج ۱۰، ص ۳۶۰، شماره۱۹۳۶۹، حادثه را بر اسـاس روایت معمر از زهری و ابن المسیب روایت می کنـد. در جلـد ۴، ص ۵۵، شماره ۹۹۸۹ و در ج ۱۰، ص ۳۵۹، شماره ۱۹۳۶۶ از ابن جریّ از موسی از نافع از ابن عمر روایت می کند.

از مقایسه ای اجمالی نتیجه می گیریم که در واقع دو حدیث از هم جدا هستند. البته هر دو یک قسمت مرکزی واحد دارند که از یک حادثه خبر می دهد: اینکه محمّد صلی الله علیه و آله بعد از فتح خیبر با یهودیان به مذاکره نشست و این شهر صحرایی را تحت شرایط خاصّی در اختیار آنها باقی گذاشت - در نگاهی دقیق تر، حتّی قسمت مرکزی، ویژگیهای متفاوت از این دو حدیث را شاهد خواهیم بود. این مسأله، از همه جا بیشتر، در خطبه پیامبر به

چشم می خورد. در حالی که این خطبه - هر جایی که صریحا نقل شده - در روایت زهری این گونه آمده است: أقرّکم فیها ما أقرّکم [اللّه]، در روایت نافع این طور نقل می شود: نقرّکم فیها علی ذلک ما شئنا.

در روایت نافع از ابن عمر بلا استثنا این گونه آمده است(۱). مالک بن انس در موطّأ این سخن پیامبر را که از لحاظ حقوقی بسیار مهم است، از طریق زهری از ابن المسیب نقل می کند(۲)؛ طبق انتظار او مطابق نقل روایی دیگر زهری از پیامبر نقل می کند (اقرّکم فیها ما اقرّکم اللّه). ابن اسحاق نیز در گزارش خود از خیبر راجع به واقعه مورد بحث از نقل

روایی زهری تبعیت می کند(۳). روایت او به روایت معمر از زهری بسیار نزدیک است البته بدون اینکه تطابق کاملی داشته باشد. همان طور که انتظار می رود، پیامبر در این جا

نیز می گوید: «اقرّکم فیها ما اقرّکم اللّه». به دنبال این روایت، نزد ابن اسحاق، روایت نافع از ابن عمر می آید، البته نه آن روایتی که در محتوا مطابق روایت موسی از نافع باشد. در

۱- مثال: بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۲۴، حدیث شماره ۲۲۱۳ مساوی است با ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۸۸ ، حدیث شماره ۲۳۳۸؛ بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۱۴۹، حدیث شماره ۲۹۸۳ مساوی است با ابن حجر، فتح، ج ۱۲، ص ۲۳۹-۲۴۰، حدیث شماره ۳۱۵۲؛ مدارک دیگر نزد، سلمان، احادیث، ص ۸۳، یادداشت.

۲- مالک، موطأ، کتاب ۳۳، باب ۱، حدیث ۱.

۳- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۷۷۶؛ نسخه السقّاء، ج ۲ ۳-۴، ص ۳۵۶-۳۵۷.

آن [روایت]عمر (خلیفه) در یک سخنرانی، سخن مورد سؤال پیامبر در خیبر را توضیح می دهد. حتی در این جا نصّ موجود در روایت مورد بحث نافع از ابن عمر هنوز قابل بازشناسی است: «اذا شئنا»!

گزارشهای موسی از نافع از ابن عمر و زهری از ابن المسیب راجع به برخورد با یهودیان خیبر با وجود مشترکات، دو حدیث از هم جدا می باشند. آنها حتّی در نیمه اوّل

قرن ۲ معادل ۸ ، به عنوان دو حدیث متفاوت مطرح بودند. پس بدین وسیله نتیجه می گیریم که حدیث ۱۳ و ۱۴ قطعا در گنج روایی موسی موجود بوده است (همان گونه که شاخت هم فرض می کند). نیز قطعی است که موسی - همانند ابن جریّ - آن را با اسناد نافع از ابن عمر روایت کرده است. همان گونه که مالک، معمر و ابن اسحاق نیز، احادیث مشابه، ولی نه کاملاً مطابق با حدیث زهری از ابن المسیب را در مجموعه احادیث خود داشتند و آن را با همان اسناد روایت می کردند. اگر هر دو روایت، در نهایت به یک منبع

برمی گردند، می بایست آن منبع را در زمانهای قدیم فرض کنیم، لا اقل دو نسل قبل از مصنّفانی چون موسی، ابن اسحاق، مالک و ابن جریّ.

به صورت پیوست، حدیث ۱۴ را نیز مورد بررسی قرار می دهیم. این حدیث از لحاظ موضوع، با حدیث ۱۳ ارتباط نزدیکی دارد. اسناد آن - مانند حدیث ۱۳ - عبارت است از موسی از نافع از عبداللّه بن عمر. محتوای حدیث چنین است: عمر بن الخطاب به تجّار

اهل کتاب اجازه نمی داد تا بیش از ۳ روز در مدینه بمانند. احادیث موازی(۱) از روات دیگر موسی نزد [کتاب] مصنّف(۲) عبدالرزّاق (اسناد: عبدالرزّاق از ابن جریّ از موسی از نافع از عبداللّه بن عمر) و در سنن(۳) بیهقی (اسناد: حفص بن میسره از موسی به بعد) یافت می شود. هر سه روایت دارای «وجه» جداگانه ای می باشند. ابن جریّ و حفص در پایان

۱- سندهای احادیث موازی یافت می شود در سلمان، احادیث، ص ۸۶-۸۷ ، یادداشت شماره ۱۴ و در ابو مالک، مغازی، ص ۳۴۷، یادداشت شماره ۷۷۳.

۲- ج ۶، ص ۵۲، حدیث شماره ۹۹۷۹ و ج ۱۰، ص ۳۵۸، حدیث شماره ۱۹۳۶۲.

۳- ج ۹، ص ۲۰۸.

این جمله را اضافه می کنند: «من نمی دانم که آیا این مسأله، قبلاً (قبل از خلافت عمر) نیز

بر آنها واجب گردید یا نه». در روایت حفص، این گزارش، قسمت پایانی یک روایت طولانی می باشد که در ابتدای آن به اخراج یهودیان از مدینه می پردازد. نزد عبدالرزّاق،

قسمت اوّل حفص، یک روایت جداگانه ای است که از طریق ابن جریّ از موسی از نافع از ابن عمر روایت شده است(۱). البته تقریبا نیازی نیست، اشاره شود که قطعا حدیث شماره ۱۴ نیز توسّط موسی با اسناد نافع از ابن عمر نقل شده است(۲).

به احتمال قوی، تمامی روایات موسی از نافع که در این قسمت مورد بررسی قرار می گیرند جزئی از گزارش طولانی تری است که در آن عاقبتِ یهودیان اطراف مدینه (حتی یهودیان خیبر) بیان شده بود، ولی [این روایت] توسّط موسی، به قسمتهای جداگانه ای (قسمتهای مربوط به هم، مثلاً احادیث حقوقی) تقسیم شده است.

۶

همان طور که ملاحظه کردیم، شاخت اسناد موسی را که در دیدگاه او در اصل منحصر به زهری بوده است، تنها به عنوان اسناد فرضی قبول دارد. این دیدگاه او، از نظریه او، موسوم به «رشد معکوس» اسنادها نشأت گرفته است. ظاهرا در قدم اوّل، گزارشهای اشخاص مجهول الهویّه (که هنوز شکل خاصی به خود نگرفته و نیز روشمند

۱- عبدالرزاق، مصنف، ج ۶، ص ۵۴، حدیث شماره ۹۹۸۸؛ ج ۱۰، ص ۳۵۸، حدیث شماره ۱۹۳۶۴.

۲- عبدالرزاق این حدیث را نیز در یک روایت دیگر که به نافع از طریق غیر موسی منتهی می گردد، می آورد عبدالرزاق، مصنف، ج ۶، ص ۵۱، حدیث شماره ۹۹۷۷ و ج ۱۰، ص ۳۵۷، حدیث شماره ۱۹۳۶۰. آن حدیث دارای اسناد معمر از ایّوب از نافع می باشد و حاوی اطّلاع جدیدی است (موضع گیری عمر درباره مسأله حقوقی مورد بحث، بعد از اینکه توسّط قاتل خود ضربت خورده بود). از روایت دیگری بیهقی این حدیث را که از موسی نقل نشده، بلکه از طریق مالک بن انس از نافع نقل شده است، در سنن، ج ۱۰، ص ۲۰۹ می آورد. در این روایت نیز، حدیث دارای «وجهه» ویژه خود می باشد. البته به اینکه آیا می توان از این مدارک استنباط کرد که نافع در زمان خود این گزارش را نشر کرده است (یعنی common link حلقه مشترک است)، نمی پردازیم.

نشده بود) به تابعین، در قدم دوم به صحابه و گاهی نیز در قدم سوم به خود پیامبر نسبت داده شد. اینکه موسی، زهری را به عنوان مرویّ عنه خود معرّفی می کند، همان «قدم اوّل» در الگوی شاخت است.

برای ما در این جا این سؤال مطرح می شود که آیا اسناد موسی، احادیث خود را به زهری، واقعا فرضی بوده یا خیر؟ دیدگاه شاخت زمانی قابل رد است که بتوانیم حدیث قدیمی از موارد زهری را که از طریق غیر موسی نقل شده است، پیدا کنیم. حال در مصنّف عبدالرزّاق، موازاتی از یک سری احادیث زهری در منتخب، پیدا می شود(1). تمامی این احادیث را عبدالرزّاق از طریق معمر بن رشید (یعنی فردی غیر از موسی) از زهری نقل می کند. اسنادهای احادیث موازی، از زهری به قبل، مطابق هم می باشند. البته متون

موازی، هم معنی هستند، امّا در متن و گاهی نیز در طول حدیث و ترکیب جملات تفاوتهایی با هم دارند. - در قسمت زیر، حدیث شماره ۳(2) منتخب و حدیث موازی آن را

در مصنّف، مورد بررسی قرار می دهیم(3).

اسناد حدیث عبارت است از: زهری از عبدالرحمن بن مالك بن جُعشُم از پدرش از برادرش سراقه بن جعشم. در روایت موسی، حدیث زهری، یک گزارش دو قسمتی به دست می دهد. محتوای قسمت اوّل: بلافاصله بعد از هجرت از مکّه، قریش جایزه

۱- آنها عبارتند از: حدیث شماره ۳ منتخب که منطبق است با: عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۲ به بعد [ص ۱۰۱ به بعد]؛ حدیث شماره ۴ منتخب که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۵ [ص ۱۰۳ به بعد]؛ حدیث شماره ۷ که منطبق است با: عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۸۲ [ص ۹۴-۹۵]؛ حدیث شماره ۱۵ که منطبق است با: عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۸۲ بالا [ص ۹۳-۹۴]؛ حدیث شماره ۱۶ که منطبق است با: عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۸۱، ۳۸۲ وسط [ص ۹۳-۹۴].

۲- منطبق است با: بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۸. احادیث موازی دیگر نزد سلمان، احادیث، ص ۶۴، یادداشت شماره ۳ و نزد ابو مالك، مغازی، ص ۱۰۸-۱۰۹، یادداشت شماره ۳۵۶.

۳- عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۲ به بعد [۱۰۱-۱۰۲]؛ منطبق است با: ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ منطبق است با: الحاکم النیشابوری، مستدرک، ج ۳، ص ۶؛ منطبق است با: طبرانی، معجم، ج ۷، ص ۱۳۲، حدیث شماره ۶۶۰۱.

بزرگی را برای برگرداندن پیامبر تعیین می کنند. سراقه بن جعشم برای به دست آوردن این جایزه مسلّح می شود و محمّد را تعقیب می کند. فالی که با تیرهای قرعه می گیرد، به

او دوبار می گوید که موفّق نخواهد شد. در بین راه نیز دوبار اسبش به زمین می خورد، ولی او به تعقیب ادامه می دهد. نهایتا متوجّه محمّد و اصحاب او در هاله ای از دود می شود و پیش خود فکر می کند که پیامبر از او در امان است. او فراریان را مورد خطاب

قرار می دهد و به آنان اطمینان می دهد که آزاری به آنان نمی رساند. سپس از آنان برای

خود درخواست امان نامه کتبی می کند. ابوبکر به دستور محمّد امان نامه را برای او می نویسد. قسمت دوم حدیث، مربوط به ۸ سال بعد است، یعنی زمانی که محمّد مکّه را فتح کرده بود. سراقه گیر عدّه ای از سربازان مدنی می افتد و آنها با نیزه به او حمله

می کنند. سراقه خودش را به محمّد می رساند و امان نامه را به او نشان می دهد. پیامبر نامه را می پذیرد و به او امان می دهد و سراقه مسلمان می شود، الی آخر.

حال اگر حدیث موسی از زهری با حدیث معمر از زهری را مقایسه کنیم، معلوم می شود که این جا قسمت دوم کاملاً حذف شده است. تفاوتهای دیگری نیز وجود دارد: در روایت اوّل، ابوبکر نامه را به دستور محمّد می نویسد، در صورتی که در حدیث دوم، آن شخص مولای ابوبکر، عامر بن فهیره است، الی آخر. این و احادیث موازی دیگر و همچنین تفاوتهای دیگر این دو روایت می تواند به بهترین وجه در یک مقایسه مستقیم نمایان شود. این جا تنها یکی از احادیث موازی را به عنوان نمونه می آوریم: زهری در روایت موسی (در منتخب):

فبینما أنا جالس فی نادی قومی إذ جاء رجل منّا فقال: و اللّه لقد رأیتُ ثلاثةً مَرّوا علیَّ

آنفا. إنّی لأظنُّه محمدا.

قال: فأومأتُ له بعینی ان اُسکتْ فقلتُ: إنّما هم بنو فلان یبغون ضالّه لهم. قال لعلّه. ثمّ

سکتَ.

قال: فمکثْتُ قلیلاً ثمّ قمتُ فدخلتُ بیتی فأمرتُ بفرسی.

زهری در روایت معمر (در مصنّف عبدالرزّاق):

فبینا أنا جالس فی مجلس من مجالس قومی من بنی مدلج أقبل رجل منهم حتّی قام علینا فقال:

یا سراقهُ إنّی رأیتُ آنفا أسوِدهً بالساحل اریها محمدا و أصحابه.

قال سراقه: فعرفتُ أنّهم هم. فقلت: إنّهم لیسوا بِهم و لکنّک رأیتُ فلانا و فلانا انطلقوا

بُغاهً.

قال: ثمّ ما لبثتُ فی المجلس الاّ ساعه حتّی قُمتُ فدخلتُ بیتی فأمرتُ جاریتی أن تُخرج لی فرسی.

موازات دیگر این روایت زهری چنین است: روایتی از ابن اسحاق(۱) و یک حدیث بر

اساس نقل صالح بن کیسان(۲). هر دو روایت، گزارش دوم را به طور کامل به دست می دهند و از ابعاد دیگری نیز به روایت موسی نزدیک تر هستند (ابوبکر نویسنده است الی غیره). در مقابل، روایت دیگری که بخاری آن را با: قال الزهری شروع می کند بدون اینکه مرویّ عنه زهری را ذکر کند و بیهقی آن را از طریق لیث از عقیل نقل می کند، آن چنان به روایت معمر نزدیک است که انسان ممکن است شک کند که واقعا یک روایت جداگانه باشد(۳).

۷

در قسمت زیر متن (کوتاه) کامل روایت شماره ۴(۴) را، که البته این در روایت معمر و نیز در بخاری (ر.ک: پیش از این) به دنبال موازات قسمت اوّل حدیث شماره ۳ می آید،

۱- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ نسخه السقّاء، ج ۱ ۱-۲، ص ۴۸۹-۴۹۰.

۲- طبرانی، معجم، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵، حدیث شماره ۶۶۰۳.

۳- بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۴۲۰، حدیث شماره ۳۶۹۳؛ ابن حجر، فتح، ج ۱۵، ص ۹۳ به بعد، حدیث شماره ۳۹۰۶؛ بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۴۸۵.

۴- حدیث موازی نزد سلمان، احادیث، ص ۶۸، یادداشت شماره ۴ و نزد ابو مالک، مغازی، ص ۱۱۰، حدیث شماره ۳۶۰.

در نقل موسی و معمر، به صورت ترجمه در مقابل هم قرار می دهم:

او (موسی) گفت: ابن شهاب (زهری) نقل می کند که عروه بن زبیر گفته است، که زبیر در حالی که همراه کاروانی از تجّار مسلمان، از سوریه به سوی مکّه باز می گشت، به رسول اللّه برخورد کرد. آنها [کالاها را] با هم معاوضه می کردند. در همین حال زبیر به رسول اللّه و ابوبکر لباسهای خاصی می پوشاند(۱).

معمر گفت: زهری گفت: عروه بن زبیر به من گفت که او (پیامبر) به زبیر برخورد کرد در حالی که همراه کاروانی از تجّار مسلمان مدینه از سوریه به سوی مکّه باز می گشتند. در آن موقع، آنها به پیامبر و ابوبکر، لباسهای خاصی می دادند(۲).

تفاوت بین این دو روایت در این روایت کوتاه مطابق انتظار کمتر از آن حدیث طولانی شماره ۳ در منتخب می باشد که روایتهای مختلف آن را در قسمت قبلی با هم مقایسه می کردیم، در عین حال اختلافاتی در متن وجود دارد.

پژوهش در بقیه احادیث موازی نیز، اگر انجام می دادیم، همین نتیجه را به دنبال می آورد: به خاطر ویژگیهای متفاوت، یعنی «وجهه ویژه ای» که این دو روایت زهری در دو سلسله روایی دارند، بعید به نظر می رسد که عبدالرزّاق یا حتّی معمر، از متون موسی

تقلید کرده باشند (یا بر عکس)؛ بلکه روایت عبدالرزاق از معمر و روایت موسی باید به یک منبع مشترک یعنی زهری برگردد. به علاوه، نمی توان از دیدگاه شاخت استدلال کرد که هم موسی و هم معمر، این خبر مجهول را اخذ و هر دو، جدای از هم، سلسله روات یکسان، یعنی زهری را، برای آن جعل کردند، چون اسناد به زهری در آن زمان خیلی باب شده بود. اگر چنین بود، می بایست احادیث موازی، اختلافات بیشتری می داشتند. از طرف دیگر زهری منبع خود را ذکر می کرد، منبعی که مورد به مورد فرق می کند، ولی در روایت موسی و روایت عبدالرزّاق از معمر یکسان هستند(۳). پس نمی توان پذیرفت

۱- منتخب، حدیث شماره ۴.

۲- عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۵ [۱۰۳].

۳- مثلاً در حدیث شماره ۷ که منطبق است با حدیث عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۸۲-۳۸۳ [۹۴-۹۵]: عبدالرحمن بن عبداللّه بن کعب بن مالک؛ در حدیث شماره ۱۵ که منطبق است با حدیث عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۱ [۹۳-۹۴]: عروه؛ در حدیث شماره ۱۶ که منطبق با حدیث عبدالرزّاق، ج ۵، ص ۳۸۱ و ۲۸۲ وسط [۹۳-۹۴]: سعید بن المسیب (همراه با عروه در منتخب).

که عبدالرزّاق و موسی به طور جداگانه، اسامی بعدی را این جا و آنجا، به طور یکسان جعل کرده باشند.

۸

امّا درباره موقعیّت منابع زهری چه طور؟ آیا زهری تنها اساتید فرضی ارائه داده است؟ اگر چنین باشد، به هر حال، در قسمتی حق با شاخت بود. جریان جعلی که او فرض می کند، تنها یک نسل زودتر رخ می داد.

امروزه با قاطعیّت می توان گفت که قسمت عمده ای از منابع مذکور زهری، صحیح می باشد. این مسأله، دست کم برای تعداد زیادی از روایاتی صادق است که زهری آنها را از استاد خود، یعنی از عروه نقل کرده است. چون اکثر این احادیث از عروه، به غیر از روایت زهری را، در روایت هاشم بن عروه، یکی از پسران عروه، نیز در دست داریم(۱).

به علاوه برای روایات زهری از عروه که در منتخب وجود دارد، لااقل در یک مورد، می توان یک حدیث موازی را از هشام بن عروه از عروه به اثبات رساند که معادلی است از حدیث شماره ۴ که در قسمت بالا، به آن پرداخته شد(۲) و در مصنّف ابن ابی شیبه وجود دارد(۳). اسناد این حدیث از یزید بن هارون از حمّاد بن سلمه از هشام بن عروه از عروه از پدر خود زبیر است؛ متن آن چنین است:

هنگامی که رسول اللّه با ابوبکر و عامر بن فهیره به سوی مدینه هجرت می کردند، در بین راه، هدیه طلحه برای ابوبکر به آنان رسید که همان لباسهای سفید بود. بدین سان، رسول اللّه و ابوبکر با لباسهای سفید وارد مدینه شدند.

۱- در این زمینه ر.ک: شولر، Charakter، ص ۲۰-۲۱، ص ۱۴۴ به بعد و ۱۵ به بعد.

۲- ر.ک: قسمت شماره ۷.

۳- ج ۱۴، ص ۳۳۵، حدیث شماره ۸۴۷۰.

(بر اساس قول ابن حجر(۱) نقل سومی از این روایت عروه نیز وجود داشته است، یعنی بر اساس نقل ابن لهیعه از ابوالاسود یتیم عروه از عروه).

اینکه روایت مذکور جدای از روایت زهری بوده است، و تقلیدی در کار نیست، به سبب تفاوتهای عمده موجود، مورد تردید نیست. این تفاوتها، همان گونه که انتظار می رفت، بیشتر از تفاوتهای موجود بین دو نقل زهری است. از همه عجیب تر اینکه عروه این جا (و همان طور بر اساس ابن حجر در روایت ابوالاسود از عروه) ملاقات کننده پیامبر

را پدر خود، یعنی زبیر ذکر نمی کند، بلکه دوست و متّحد آینده او، طلحه را به عنوان ملاقات کننده بیان می کند. چون این قسمت در روایت دیگری که از طریق غیر عروه نقل شده است، درباره طلحه و نه زبیر گزارش می دهد(۲)، ممکن بود (اگر کسی اطّلاع از روایت هشام نداشته باشد) به سادگی گمان کند که عروه، گزارشی را که در ابتدا مربوط به پدر وی نبوده، بر پدر خود انطباق داده است. ولی یقینا، همان گونه که روایات هشام (و ابوالاسود) نشان می دهد، مسأله چنین نیست. به احتمال قوی جایگزینی طلحه توسّط زبیر، یک خطای نقلی است که بعدها زهری مرتکب آن شد. اگر اسناد هر دو حدیث را مورد دقّت قرار دهیم، درمی یابیم که هشام بن عروه در آن زبیر را به عنوان آخرین حلقه

سند می آورد، در حالی که زهری این کار را انجام نمی دهد. حتما نزد زهری - در اثر اشتباهی - راوی اصلی که عروه آن را عنوان می کند، یعنی پدر عروه (زبیر)، به جای عامل

حدیث ذکر شده است.

هر طور که باشد، حدیث شماره ۴ به طور قطع نه توسّط موسی ساخته شده است نه توسّط نسل قبل از او، مثلاً توسّط زهری، بلکه توسّط عروه، حدودا در اواخر قرن اول، با

همین معنی که امروزه از روایات درمی یابیم، انتشار یافته بود. این که نمی توان ادّعا کرد که این گزارش، کاملاً مطابق واقعیات تاریخی است. ولی علی الظاهر، عروه، گزارشی از فرد معاصرِ خودِ واقعه را (پدرش) ضبط و نقل کرد (تاریخ [گذاری] شفاهی). این به هر

۱- فتح، ج ۱۵، ص ۹۷.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۳ الف، ص ۱۵۳، سطر شماره ۱۹.

حال احتمالش بسیار بیشتر است تا اینکه یک حدیث جعلی ضدّ علوی باشد، که شاخت - این جا نیز - فرض می کند. (حدیث شماره ۴، از دشمن علی، یعنی زبیر تجلیل می کند)(۱).

۹

در قسمتهای پیشین نظریه های شاخت را که در زیر می آید نسبت به منتخب مورد بررسی قرار دادیم:

۱- روایاتی که در منتخب از طریق زهری نقل نشده اند، اضافاتی است که بعدها به کتاب اضافه شد. در مقابل این قول، در چند مورد اشاره کردیم که این روایات به طور یقینی جزء محتوای اصلی مجموعه حدیثی موسی بوده است.

۲- اسناد موسی به زهری به عنوان استاد خود، به هر حال، فرضی است. بلکه منبع اصلی موسی، «ذهنیت مبهم امّت» است (اگر فرض نکنیم که خودش این حدیث را جعل کرده است). در مقابل این سخن، با ذکر چند مورد نشان داده شد، که روایات حقیقتا به زهری اسناد یافته اند. در یک مورد حتّی ثابت کردیم، مرویّ عنه که زهری برای خودش ذکر می کند، یعنی، عروه، واقعا این روایت را نیز انتشار داده بود، که این مسأله به قرن اوّل بعد از هجرت برمی گردد.

۳- کتاب منتخب از گرایش ضدّ علوی شدیدی برخوردار است. بسیاری از احادیث آن، جعلهای ضدّ علوی است. این نظر شاخت بر اساس استدلال با دو مورد (حدیث شماره ۴، ۸ و ۹) مشخص شد که بر مبانی غلط استوار یا بسیار دور از ذهن است. تنها در یک مورد (که تا الآن هنوز به آن نپرداخته ایم)، یعنی در مورد حدیث شماره ۱۹ (با محتوای: ابوبکر در سخنرانی خود ابراز می دارد که هیچ گاه حریص حکومت نبوده و علی و زبیر او را از همه بیشتر مستحقّ حکومت دانسته اند)، ممکن است دیدگاه ضدّ علوی، روایت را تحت تأثیر قرار داده باشد.

۱- شاخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۸۹.

در پایان به نظریه چهارمی از شاخت که تا الآن به آن نپرداخته ایم، اشاره می گردد:

۴- در منتخب «تأثیر عبّاسیان غیر قابل انکار است»، زیرا احادیث موجود در آن، «به دورانی تاریخی، کمی بعد از سالهای اولیّه حکومت عبّاسی» برمی گردد.(۱). این نظریه نشان می دهد که قسمت عمده احادیث منتخب قبل از سال ۱۳۲ / ۷۵۰ به وجود نیامده است، یعنی - لااقل به شکلی که امروزه وجود دارد - از طرف خود موسی جعل شده است. شاخت برای اثبات این نظر، که در ضمن مخالف اظهار نظر ساخاو(۲) است، از همان گرایش ضدّ علوی بسیاری از احادیث، که او گمان می کند به اثبات رسانده باشد، استفاده می کند. در این زمینه در قسمت شماره ۳ مطالب اصلی بیان شده است. باید اضافه کرد، که ضدّ علوی بودن، مساوی با طرفداری از عبّاسیان نیست و گرایشهای ضدّ علوی، در دورانهای پیش تر نیز ممکن است مؤثّر واقع شده باشند. در این مورد، گویا شاخت، خود را نفی می کند(۳). تنها حدیثی که در منتخب مطالبی راجع به جدّ عبّاسیان دارد، حدیث شماره ۶(۴) است (محتوای آن): پیامبر دستور می دهد که حتی عموی او، که در بدر به اسارت درآمد، برای آزادی خود فدیه بپردازد، که در آن حالت غیر دوستانه

محمّد نسبت به عبّاس، نشان داده می شود(۵). پس اگر این حدیث جعلی باشد، می بایست حاوی گرایش ضدّ عباسی باشد. در حالی که در جاهای دیگر - همان گونه که در مقاله مهم تئودور نولدکه(۶) دیده می شود - احادیثی وجود دارد که با عباس، دوستانه

۱- شاخت درباره مغازی ص ۲۹۰.

۲- ساخاو اثر ناتمام ص ۴۴۶.

۳- برای قسمتهای بعدی، مقایسه کنید استدلال مشابه سلمان احادیث، ص ۳۷-۳۸.

۴- منطبق با ابن سعد، طبقات، ج ۴ الف، ص ۸؛ منطبق با بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۹۶، حدیث شماره ۲۴۰۰؛ منطبق با ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۲۶۱، حدیث شماره ۲۵۳۷؛ مدارک دیگری نزد ابو مالک، مغازی، ص ۱۴۶، یادداشت ۵۷۱.

۵- به همین مسأله، حتی گیوم، The Life، ص ۴۷ (xlvii)، اشاره کرده است و سلمان، احادیث، ص ۳۷-۳۸ در رابطه با ردّ وی بر نظریه های شاخت، صریحا به این نقطه اشاره می کند.

۶- تئودور نولدکه، "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams"، در ZDMG، شماره ۵۲ ۱۸۹۸، ص ۲۱-۲۲.

برخورد می کنند، آنها نیز می توانند تحت تأثیر یک گرایش عباسی قرار گرفته باشند.

الف) یادداشتهای مترجم:

در متن آلمانی اصطلاح Fragment به کار رفته است. این اصطلاح به معنی «اثر ادبی ناتمام» می باشد. به همین علت از تعبیر «اثر ناتمام» استفاده کردم.

ب) شکل نسبتا متأخّر و تصحیح شده از اسناد.

ج) حلوق ویژه فرزندان پیامبر را در حقوق جزایی نفی می کند.

د) البته در متن آلمانی کتاب «فسأل ناس بعض من کان عنده» آمده که بر اساس اظهارات صریح مصنّف در صفحه ۷۷ متن آلمانی، از انس بن مالک راجع به زید بن ارقم سؤال شد. به همین دلیل در متن ترجمه «فسأل انسا بعض من کان عنده» آوردم.

ه) در متنی که در بخاری دیدم کلمه «له» نیز آمده، یعنی حدیث بدین شکل بود: هو الذی اوفی اللّه له بأُذنه.

و) البته در تمامی روایاتی که از اهل سنت در بخاری و مسلم و مسند احمد دیدم، «نقرّکم بها علی» آمده است.

ص:۱۴۱

خلاصه مطالب

انتخاب «مغازی» موسی بن عُقْبه به این دلیل است که اشاره ای داشته باشیم به منتخب کوتاه چاپ برلن آلوارت(۱) شماره ۱۵۵۴، که در سال ۱۹۰۴ ادوارد ساخاو(۲)برای نخستین بار آن را تدوین کرد، حاشیه زد و به آلمانی برگرداند(۳). این به اصطلاحمنتخب (عنوان دقیق آن در نسخه احادیث منتخبه) در مجموعه ای منتشر شده در قرن ۸/۱۴ گردآوری شده است. این مجموعه حاوی نوزده حدیث است که به موسی بن عقبه (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) منتسب است. همه این احادیث به انضمام منتخب در آثار دیگر نیز نقل شده و در این آثار نیز به موسی منتسب است.

کار محقّقانه در مورد منتخب که ساخاو آن را آغاز کرده بود، ژوزف شاخت(۴) درمقاله خود «درباره کتاب المغازیِ موسی بن عقبه» آن را ادامه داد(۵). هدف شاخت دراین مقاله نشان دادن این موضوع بود که نظریه مشهور وی با توجّه به سنّت فقه اسلامی

ص:۱۴۲

۱- Ahlwardt.

۲- Eduard Sachau.

۳- E. Sachau, ``Das Bcrliner Fragment des Musā Ibn `Ukba", in SPAIW, ۱۹۰۴. ۴۴۵-۴۷۰.

«مشهور حسن سلمان»، چاپ جدیدی از این کتاب را در بیروت، چند سال پیش از این منتشر کرده است. ر.ك: کتابشناسی.

۴- Joseph Schacht.

۵- In Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۵۳), ۲۸۸-۳۰۰.

می توانـد در روایت تاریخی نیز به کار گرفته شود. از آن جا که بسـیاری از منابع جدید حاوی مطالب موسـی در سالهای اخیر کشف شدنـد و در دسترس قرار گرفتنـد، از آن جـا که تحقیقـات اخیر سـخت مورد چـالش قرار گرفتنـد و حتی به طور کـامل نظریه هـای شاخت را رد کرده اند(۱)، به نظر می رسـد که وقت آن رسـیده است که «منتخب» بار دیگر موردبررسـی تازه قرار گیرد.

۲

تمایـل دارم این بخش از گفتـارم را بـا ارائه پیشـینه ای از این موضوع آغـاز کنم که بـا توجّه به این حقیقت که روایات مشابه، امروزه بیش از زمـان ساخـاو یـا زمـان شاخت شـناخته شـده است، ارزیابی یک روایت تا چه حـد قابل تغییر است. اشاره من به روایت های هشتم و نهم در «منتخب» است.

روایت هشـتم دارای این اِسـناد است: اسـماعیل بن ابراهیم بن عقبه (در نسـخه منتخب فاقـد حلقه رابط موسـی بن عقبه است) – سالم بن عبداللّه – عبداللّه بن عمر. این متن با این سخن پیامبر به پایان می رسد:

او (زیـد بـن حـارثه)، یکی از عزیزتریـن مردم نزد مـن بـود. و ایـن فرد (پسـرش اسـامه) یکی از عزیزتریـن افراد بعـد از اوست. بنابراین، پس از مرگ من نسبت به او مهربان باشید، چرا که او از پرهیزگارترین شماست.

روایت بسـیار کوتاه نهم این اِسـناد را داراست: اسـماعیل بن ابراهیم بن عقبه – موسـی بن عقبه – سالم بن عبـداللّه – عبداللّه بن عمر. متن حدیث این است:

ما کان رسول اللّه یستثنی فاطمه (رسول خدا دختر خود) فاطمه را مستثنی نمی کرد.

ساخاو این گونه پنداشت که روایت دوم به گفتاری منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارد:

ص:۱۴۳

۱- "Cf. Motzki, Die Anfange; idem , ` ` Der Fiqh des - Zuhr". سلمان در مقـدمه چاپ جدیدش از این کتاب؛ ۳۳f., ۳۷ff .

«اگر خود فاطمه هم دست به سرقت زده بود، دستش را قطع می کردم»(۱). شاخت به سهمخود تمایلی برای به رسمیت شناختن این دو حدیث به عنوان بخشی از نسخه اصلی کتاب المغازی موسی بن عقبه نداشت. دلایل او به اصطلاح مضاعف است و آن این که در اِسناد حدیث هشتم ذکری از موسی نشده بود و نیز به این دلیل که در هر دو حدیث منبع مورد استفاده موسی، زهری نیست. به اعتقاد شاخت، تنها آن احادیثی که موسی از زهری نقل کرده است، بخشی از نسخه اصلی کتاب المغازی موسی را تشکیل می دهد.

افزون بر این، وی حدیث نهم را تحریف مغرضانه ای می داند که دارای گرایش های ضد خاندان علوی است («حدیث نهم... امتیازات مربوط به حقوق جزایی در خاندان پیامبر را رد می کند»)(۲).

هم اکنون تعدادی از احادیث موازی حدیث هشتم و بعد از آن در دست است که یکی از آنها در مسند طیالسی است(۳). اِسناد آن بدین قرار است: ابو داود (طیالسی) –حماد بن سلمه – موسی بن عقبه – سالم بن عبداللّه – عبداللّه بن عمر. متن آن چنین است:

سَمِعْتُ رسول اللّه یقول: اسامه احبّ الناس اِلیّ و لم یستثنی فاطمه و لا غیرها. (از رسول خدا شنیدم که فرمود: اسامه عزیزترین فرد نزد من است: او (حتّی) فاطمه یا هر کس دیگر را مستثنی نکرده).

از این حدیث موازی (که به سلسله روات دیگری تعلّق دارد: حمّاد بن سلمه – موسی بن عقبه؛ در مقابل اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه – موسی بن عقبه) این نتایج به

دست می آید: ۱) احادیث هشتم و نهم اساسا یک حدیث است که با یک خطای نقلی در «منتخب» به دو قسمت تقسیم شد، ۲) اظهار نظری که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله درباره استثناء نبودن فاطمه علیهاالسلام ایراد کردند، به مجازات بالقوه اشاره ندارد، بلکه اشاره به امتیازی است

۱- Sachau, ``Fragment'', ۴۵۶.

۲- Schacht, ``On Musā, ۲۹۰.

۳- No. ۱۸۱۲.

که او برای اسامه قائل بود، و ۳) روایت هشتم و بعد از آن (با اِسنادی که به زهری برنمی گردد) بخشی از کتاب اصلی موسی را تشکیل می داد، یا دست کم برگرفته از منابع موسی بود، زیرا طیالسی نیز این روایت را در سلسله روات، مستقل از «منتخب» مورد مشابه موسی ارجاع می دهد(۱). از این رو برداشت کامل شاخت از اعتبار ساقط می شود.

۳

شاخت منبع مورد استفاده موسی را اساسا ساختگی می داند، به طوری که گفته می شود، منبع مورد استفاده زهری نیز اساسا چنین است(۲). این ادعا را می توان با نظریهوی در خصوص «به عقب برگشتن اِسنادها» توضیح داد. امّا آیا اِسنادهای موسی به زهری همیشه واقعا ساختگی است؟ در مصنّف عبدالرّزّاق، روایاتی مشابه مجموعه کامل روایات زهری در منتخب می یابیم(۳) که عبدالرّزّاق آنها را با اِسناد به مَعْمر بن راشد از زهری نقل کرده است. یک مورد از (روایت سوم و مشابه آن) روایت زهری به نقل از موسی یک گزارش دو قسمتی به دست می دهد؛ قسمت دوم هشت سال بعد اتفاق می افتد. امّا در همین روایتِ زهری که «معمر» (در مصنّف عبدالرّزّاق) آن را گزارش کرده

است، قسمت دوم مفقود است. اختلافات دیگری نیز وجود دارد. بخشی از متن را در دو گزارش مشابه در این جا می آوریم:

زهری، آن چنان که موسی (در منتخب) نقل کرده است:

فَبینَما انا جالس فی نادی قومی اذ جاء رجل منّا فقال:

واللّه لقد رَأیتُ ثلاثةً مرّوا عَلَیَّ آنفا. انّی لأَظُنّهُ محمّدا.

۱- این اثر و. Salmān, ādth, ۳۸ ff نیز به همین نتایج دست می یابد.

۲- Schacht, ``On Musā", ۲۹۲.

۳- ۳ = عبدالرّزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۲،] F[۱.۱ ff ؛ ۴= عبدالرّزّاق، ج ۵، ۳۹۵ [۳.۱] ، ۷ = عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۴] f ؛ ۱۵ = عبدالرّزّاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۳] f ؛ ۱۶ = عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۴] .

قال: فاومأتُ لَهُ بعینی ان اُسْکَتْ فقلتُ: إنّما هم بنو فلان یبغون ضالّهً لهم. قال لَعلّهُ.

ثُمّ سَکَتَ.

قال: فَمَکَثْتُ قلیلاً ثُمَّ قُمتُ فَدَخَلْتُ بیتی فَاَمَرْتُ بِفرسی.

زهری آن چنان که معمر (در «مصنّف» عبدالرزّاق) نقل کرده است:

فَبَینا انا جالس فی مجلس من مجالس قومی من بنی مُدلِج أَقْبَلَ رجل منهم حتّی قام علینا فقال:

یا سُراقه، انّی رأیتُ آنفا اَسْوِدهً بالساحل اریها محمّدا و اصحابَهُ.

قال سراقه: فَعَرفْتُ انّهم هُم. فقُلْتُ: اِنَّهم لیسوا بِهم، و لکِنَّکَ رأیتُ فلانا و فلانا انطلقوا بغاهً.

قال: ثمّ ما لَبِثْتُ فی المجلس الاّ ساعهً حتّی قُمتُ فَدَخَلْتُ بیتی فَاَمَرْتُ جاریتی أن تَخْرجَ لی فَرَسی.

نمونه دیگری از متن کامل روایت چهارم به نقل از موسی و معمر را در این جا می آوریم. این بار ترجمه آن را پشت سر هم، به منظور مقایسه ذکر می کنیم:

او (موسی) گفت: ابن شهاب (زهری) به نقل از عروه بن زبیر گفت که [پدرش] زبیر رسول خدا را ملاقات کرد که با کاروانی از مسلمانان از تجارت شام به مکه باز می گشتند. آنها با رسول خدا کالاهایشان را مبادله می کردند (فعارضوا رسول اللّه) زبیر

ردایی سفید به تن او و ابوبکر کرد(۱).

معمر گفت که زهری گفت: عروه بن الزبیر به من گفت که زبیر با کاروانی از مسلمانانی که تاجران مدینه(؟) (تجّار المدینه [یا تجّارا للمدینه(؟)] در شام بودند و به مکه برمی گشتند ملاقات کرده آنها به پیامبر و ابوبکر ردای سفید عرضه داشتند (فعارضوا)(۲).

جای تعجب نیست که تفاوتهای موجود بین این دو برداشت در این روایت کوتاه کمتر

۱- منتخب، ج ۴.

۲- عبدالرزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۵ ۱۰۳.

از اختلافات موجود در روایت طولانی سوم و مشابه آن است؛ با این حال، در این جا نیز اختلاف ها اساسا در واژگان متن است. به دلیل ویژگی های اختلافی دو روایت گزارش شده از سوی زهری (خصوصیت بارزی که متون زهری در هر دو سلسله روایت دارای آن است)، بعید است که عبدالرزاق یا معمر پیش از او از متن موسی (یا بالعکس) تقلید کرده باشند. برعکس تعابیر عبدالرزاق، معمر و موسی از این متن باید به یک منبع مشترک یعنی زهری برگردد.

۴

امّا از منابع زهری چه می دانیم؟ امروزه به راحتی می توانیم بگوییم که بخشی مهم از منبع زهری حکایت از اعتبار آن دارد. به هر حال این مطلب در خصوص بسیاری از روایات که زهری از معلم خود عروه بن زبیر نقل کرده صادق است، زیرا بسیاری از این احادیثی که ما در اختیار داریم، نه تنها در روایت منقول از زهری که در روایت منقول مستقل از هشام، یکی از پسران عروه نیز به خود عروه برمی گردد(۱). دست کم در یکمورد می توان این موضوع را ثابت کرد که روایتی که زهری از عروه در منتخب ذکر کرده است، همان روایت منقول از هشام بن عروه به نقل از پدرش می باشد. این روایت همتای روایت چهارم که پیش تر درباره آن بحث شد می باشد و آن در «مصنّف» ابن ابی شیبه یافت می شود(۲). اِسناد آن چنین است: یزید بن هارون – حمّاد بن سلمه – هشام بنعروه – عروه بن زبیر – پدرش (زبیر): متن این است:

زمانی که رسول خدا با همراهی ابوبکر و عامر بن فهیره به مدینه مهاجرت می کردند، در طول مسیر کاروانی به آنها ملحق شد که پیشکشی از طلحه برای ابوبکر به همراه داشت که حاوی جامه هایی سفید بود. بنابراین رسول خدا و ابوبکر با همین جامه های سفید وارد مدینه شدند.

ص:۱۴۷

۱- Cf. Schorler, Charakter und Authentie, ۲۰f., ۱۴۴ ff., ۱۵۰ ff.

۲- XIV. ۳۳۵, no, ۱۸۴۷۰.

به دلیل اختلاف های زیادی که بین این متن و دو روایت منقول از زهری وجود دارد، تردیدی باقی نمی ماند که نقل این روایت جدای از نقل زهری است و هیچ گونه تقلیدی در کار نیست. آنچه که بیش از همه مایه تعجب ماست این است که عروه (در این برداشت) آورده است که دوست و متحد بعدی پدرش، طلحه و نه پدرش، زبیر با پیامبر ملاقات کرد. از آن جا که سخن از طلحه (و نه زبیر) در روایتی نیز آمده است که نه از زهری اخذ شده و نه از عروه(۱)، جایگزینی زبیر به جای طلحه احتمالاً یک اشتباه نقلی از جانب زهری است.

می توانیم مطمئن باشیم که روایت چهارم ساخته و پرداخته موسی یا زهری که یک نسل پیش از او زندگی می کرد، نیست، بلکه پیش از آنها عروه در اواخر سده اوّل هجری تقریبا به شکلی که می توانیم از نقل های بعدی، آن را بازسازی کنیم، منتشر کرده است.

امّا نمی توانیم با اطمینان ادعا کنیم که این گزارش به طور کامل با واقعیت تاریخی مطابقت

می کند، امّا نکته قابل ذکر در این خصوص آن که عروه مسلما گزارش شخص معاصر این حادثه یعنی پدرش را ضبط و انتقال داده است.

۵

سرانجام ادعای دیگر شاخت را مورد بررسی قرار می دهیم: «در منتخب رد پای عباسیان غیر قابل تردید است.» از این رو روایت های مورد بحث «به دوره ای اشاره دارد

که به اندکی پس از سالهای نخستین حکومت عباسیان مربوط می شود»(۲). این ادعای شاخت به هیچ وجه قابل دفاع نیست(۳)، زیرا در مطرح ترین حدیث مورد بحث (تنها

۱- ابن سعد، طبقات، ۳ الف، ۱۵۳.

۲- قس: سالم، احادیث، ص ۳۷ به بعد.

۳- Schacht, On musā, ۲۹۰. Salman, Aḥādth, ۳۷ f.

حدیث در منتخب که درباره عباس، نیای عباسیان و عموی پیامبر است)[(۱)]، چنین وانمود شده که محمّد صلی الله علیه و آله نسبت به عباس دیدگاهی غیر دوستانه داشته است. نکته اصلی در این حدیث این است که: پیامبر فرمان داد از پرداخت فدیه برای آزادی عمویش که در جنگ بدر به اسارت درآمده بود، خودداری نورزند.

اگر شاخت اساسا در پی انجام «یک ارزیابی مجدد» در روایات اسلامی بود (آن چنان که عنوان مقاله او همین است) اکنون وقت آن است که نظریه های او را مورد ارزیابی مجدد قرار داد، هدف من در این مقاله نشان دادن راهی است که از آن این مقصود را دست یافتنی کند.

۱- منتخب، ج ۵؛ ابن سعد، طبقات، ج ۴ الف، ص ۸؛ بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۹۶، شماره ۲۴۰۰؛ ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۲۶۱، شماره ۲۵۳۷.

کتاب شناسی

ابن ابی شیبه، عبداللّه بن محمّد، الکتاب المصنف، به کوشش عبدالخالق افغانی، ۱۵ جلد، حیدرآباد، بمبئی، ۱۹۶۶-۱۹۸۳.

ابن اسحاق، ر.ک: ابن هشام و گیوم.

ابن حجر، العسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به کوشش ط-ه عبدالرؤوف سعد و مصطفی محمّد الهواری، ۲۸ جلد، قاهره، ۱۹۷۸.

----------- ، تهذیب التهذیب، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۹۸۴-۱۹۸۵.

ابن حنبل، احمد، مسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ه . ق.

ابن سعد، محمّد، کتاب الطبقات الکبیر.

ابن شبّه، عمر، تأریخ المدینه المنوّره (اخبار المدینه النبویّه)، ۴ جلد، به کوشش فهیم محمود شلتوت، قم، ۱۳۶۸/۱۹۹۱.

Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre ۲۳۰, ۹ vols., ed. Eduard Sachau et al.. Leiden, ۱۹۰۵-۴۰.

ابن هشام، عبدالملک، سیره سیّدنا محمّد رسول اللّه، زندگی پیامبر به روایت ابن اسحاق، به کوشش فردیناند و وستفلد، ۲ جلد، گوتینگن، ۱۸۵۸-۱۸۶۰.

----------- ، السیره النبویّه، به کوشش مصطفی السقّا و دیگران، جلدهای ۱-۲ (۱-۴)، قاهره، ۱۹۵۵.

ابو مالک، ر.ک: موسی بن عقبه، المغازی (القسم الدراسی).

احادیث منتخبه من مغازی موسی بن عقبه، به کوشش مشهور حسن سلمان، بیروت، ۱۹۹۱.

اعظمی، محمّد مصطفی، درباه ریشه های فقه اسلامیِ شاخت، ریاض، ۱۹۸۵.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلایل النبوّه و معرفه احوال صاحب الشریعه، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، ۷ جلد، بیروت، ۱۹۸۵.

---------- ، السنن الکبری، ده جلد، حیدرآباد، ۱۳۴۴–۱۳۵۵ه . ق.

البخاری، ابو عبداللّه محمّد بن اسماعیل، الصحیح، به کوشش مصطفی دیب البغاء، ۶ جلد، بیروت، ۱۹۹۰.

الحاکم النیسابوری، ابو عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه، المستدرک علی الصحیحین، ۴ جلد،

حیدرآباد، ۱۳۳۴–۱۳۴۲ هجری.

الذهبی، محمّد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارناؤوط و دیگران، ۲۳ جلد، بیروت، ۱۹۸۵.

---------- ، تأریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، جلد ۱، السیره النبویه، جلد ۲، المغازی، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۸۷.

الخطیب، البغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاهره، ۱۹۳۱.

مالک

بن انس، الموطّأ [روایت یحیی بن یحیی]، به کوشش محمّد فؤاد عبدالباقی، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۵۱.

موسی

بن عقبه، المغازی، به کوشش محمّد باقشیش ابومالک، اغادیر، ۱۹۹۴.

---------- ، همچنین ر.ک: احادیث منتخبه.

---------- ، همچنین ر.ک: Sachau, Eduard .

سلمان، ر.ک: احادیث منتخبه.

الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر فی اسماء الصحابه، به کوشش حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۶ جلد، بیروت، ۱۹۸۴ و بعد از آن.

الطیالسی، ابوداوود سلیمان بن داوود، مسند، حیدر آباد، ۱۳۲۱ه . ق.

عبدالرزاق بن همام الصنعانی، المصنّف، به کوشش حبیب الرحمان الاعظمی، ۱۱ جلد،

ص:۱۵۱

بیروت، ۱۹۷۰-۱۹۷۲.

.-Ei۲ = The Encyclopaedia of Islam. New edition, ۱۰ vols. to date, Leiden ۱۹۶۰

.GAS = Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, I, Leiden, ۱۹۶۷

Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Srat Rasul .Allāh, with introduction and notes, Oxford, ۱۹۵۵

Horovitz, J., ``The Earliest Biographies of the prophet and Their Authors", I-IV, in .Islamic Culture, ۱ (۱۹۲۷), ۵۳۵-۵۹, ۲ (۱۹۲۸), ۲۲-۵۰, ۱۶۴-۸۲ and ۴۹۵-۵۲۶

Jarrar. Maher, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Ein Beitrag zur .Überlieferungsund Redaktionsgeschichte, Frankfurt / Bern, ۱۹۸۹

Jones, J.M.B., ``The Chronology of the Maghaz - A Textual Survey", in Bulletin of the .School of Oriental and African Studies, ۱۹ (۱۹۵۷), ۲۴۵-۲۸۰

Motzki, Harald, Die Anfänge der islamischen jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka .bis zur Mitte des ۲. / ۸. jahrhunderts, Stuttgart, ۱۹۹۱

Der Fiqh des - Zuhr: Die Quellenproblematik", in Der Islam, ۶۸`` , -------------- .(۱۹۹۱), ۱-۴۴

Nöldeke, Th., ``Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in .zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۵۲ (۱۸۹۸), ۱۶-۳۳

Sachau, E., ``Das Berliner Fragment des Musā Ibn `Ukba", in Sitzungsberichte der .preussischen Akademie der Wissenschaften, [Berlin] ۱۹۰۴, ۴۴۵-۷۰

Schacht,J., ``On Musā b. `Uqba's Kitāb al-Maghāzi", in Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۵۳), ۲۸۸-.۳۰۰

A Revaluation of Islamic Traditions", in journal of the Royal Asiatic `` , -------------- .Society, ۴۹ (۱۹۴۹), ۱۴۳-۵۴

Schoeler, Gregor, Charakter und Authentie der muslimischen Übrlieferung über das

.Leben Mohammeds, Berlin / New York, ١٩٩٦

ص:١٥٢

سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله

سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله(۱)

ماهر یرار

ترجمه: محمّد تقی اکبری

۱. ماهیّت منابع

در حالی که مطالعات دقیق و ارزشمند زیادی از ابتدای قرن بیستم درباره منابع قدیمی مربوط به سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله صورت گرفته است، چنین کوشش هایی به منظور بررسی سنّت سیره - مغازی شیعی - چه زیدی، چه اسماعیلی و چه امامی - به صورت مستقل به عمل نیامده است(۲). غیر از ذکر اجمالی و گذرای گرایش شیعیِ این مؤلّف یا آن گردآورنده، هیچ تحقیق خاصّ ارزشمندی به چشم نمی خورد. علّت چنین وضعی تا حدودی این حقیقت است که هیچ اثر قدیمی شیعی به دست ما نرسیده،

ص:۱۵۳

۱- مایلم از هارالد موتزکی به خاطر اظهارنظرهای ارزشمندش سپاسگزاری کنم.

۲- در سراسر این تحقیق، کلمه امامی اشاره دارد به شیعیان دوازده امامی، یعنی آنهایی که به نصّ و نسق معتقدند، و عالمان شیعی، شاگردان امام های پنجم و ششم که بعدا مورد قبول شیعیان دوازده امامی واقع شدند، هر چند ممکن است گرایش های تعصّب آمیز فرقه ای دیگر داشته باشند که اثبات آن دشوار است، مانند مورد ابان بن عثمان احمر. ر.ک: H.M. Hodgson, ``How Did the Early Sh`a Become Sectarian", in JAOS, ۷۵ (۱۹۵۵), ۱-۱۳. H. Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi`ite Islam, Princeton, ۱۹۹۳, ۱-۵۳.

و تألیفات بعدی که بر جای مانده است به معنای واقعی به سیره - مغازی نمی پردازند. به علاوه، بخشی از این آثار هنوز به شکل دست نویس است. من این تحقیق را به منابع امامی محدود می کنم و بررسی سایر منابع شیعی را به فرصتی دیگر موکول خواهم کرد.

نخست ذکر این نکته لازم است که برخلاف روایات سنّی که در نیمه قرن دوم / هشتم جریان ضبط شدن و انتقال یافتن آن به دوران بعد به شکل کتبی ادامه داشت (که آثار برجسته ابن اسحاق و مالک بن انس فقط دو نمونه از آنها بود)(۱)، احادیث شیعی ناگزیر بود بیش از یک قرن در انتظار بماند، هر چند نخستین تلاشها به دوران امام پنجم، امام

محمّد باقر علیه السلام، و شاگردانش باز می گردد(۲). در قدیمی ترین آثار امامی بر جای مانده هیچمطلب ارزنده ای راجع به زندگانی پیامبر وجود ندارد(۳). فقط در آثار کلینی (وفات، ۳۲۹/۹۴۱) نوعی گردآوری نظام مند از حدیث های مرتّب شده مطابق فصول فقهی (به پیروی از نمونه مصنّفات سنّی اوایل قرن سوم / نهم) را می توان یافت. امّا تألیفات شیعی،

بر خلاف مصنّفات سنّی، بخش خاصّی را به تاریخ یا مغازی اختصاص نمی دهند(۴). با

وجود این، آنها روایاتی جداگانه را که از آثار پیشین اقتباس شده اند و جنبه هایی از

زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله را دربر می گیرند، گردآوری کرده اند. این سنّت را ابن بابویه قمی (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) عهده دار شد و به همّت شیخ مفید (وفات، ۴۱۳/۱۰۲۲) به اوج

۱- درباه انتقال دادن رسوم اوّلیه، ر.ك: H. Motzki, Die Anfainge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des ۲./۸. Jahrhunderts, Stuttgart, ۱۹۹۱, ۲۱۷-۶۱.

۲- A. Falaturi, ``Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, ed. E. Gräf, Leiden, ۱۹۶۸, ۶۴-۶۵; E. Kohlberg, ``Al-uṣul al-arba`umi' a", in JSAI, ۱۰ (۱۹۸۷), ۱۲۸-۶۶.

۳- در این جا، کتاب المحاسن اثر برقی وفات، حدود ۸۹۴-۲۸۰ را در ذهن دارم که مؤلّف یک اثر مغازی نیز هست (ر.ك پس از این) و کتاب البصائر اثر صفّار (وفات، ۹۰۲-۲۹۰).

۴- گر چه جلد اوّل کافی و آخرین جلد فروع آن حاوی اخباری چند است که تاریخ قدیمی ترین امّت اسلامی را توصیف می کند، علاوه بر روایات مربوط به فضائل و حاکی از مصیبت و فاجعه؛ کافی فروع: روضه الکافی، ج ۸.

خود رسید و پس از آن با هر دو گرایش اخباری و اصولی پیش رفت. از برکت وجود این گردآورندگان بود که بخش اعظم سنّت سیره - مغازی عمدتا حفظ شد. آثار تفسیری، گروه دیگری از منابع را تشکیل می دهند؛ در این مورد، تفسیر علی بن ابراهیم قمی (وفات پس از سال ۳۰۷/۹۱۹) اهمیّت زیادی دارد. سومین گروهِ منابع شامل آثاری است که به شرح زندگی دوازده امام می پردازند؛ اینها ماهیّتی مدح آمیز دارند (شاید بتوان این نکته

را درباره سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز گفت)، امّا حاوی حجم قابل توجّهی از مطالب اقتباس شده از نوع سیره - مغازیاند. بحارالانوار، اثر جامع مجلسی(۱) (وفات،۱۱۱۱/۱۶۹۹)، منبعی ضروری برای بررسی سنّت شیعی است. مجلسی نماینده مکتب اخباری است و گنجینه ای از مطالب و روایات قدیمی مربوط به آثار از میان رفته را حفظ

کرده است؛ هفت جلد از اثرش به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله اختصاص یافته است(۲)، در حالی که

مطالب دیگری نیز در جلدهای اختصاص یافته به حضرت فاطمه علیهاالسلام، پسران آن حضرت و امامان بعدی می توان یافت.

این کتاب ها مجموعه ابزارهای عمده برای بررسی نوع سیره - مغازی تألیف امامی ها را عرضه می دارد. با وجود این، اشخاص در استفاده از آنها به عنوان ابزاری برای بررسی ماهیّت و شکل منابع اوّلیه ای که مطالبشان را از آنها اقتباس کرده اند، باید به دلایل زیر محتاط باشند: ۱) آنها هرگز عنوان منبع مورد استفاده خود را ذکر نمی کنند (یا خیلی به

ندرت ذکر می کنند)؛ ۲) سلسله اِسناد - حتّی وقتی که درست و کامل باشد - لزوما به معنای آن نیست که مؤلّف مطالبش را از منبع اوّلیه مورد بحث اقتباس کرده، یا حتّی این

مطلب کاملاً شبیه آن منبع است؛ ۳) خود منابع اوّلیه، در نتیجه جریان طولانی انتقال پیش از شکل گیریِ محتاطانه نهایی در یک یا چند نسخه، دستخوش تحوّل شده اند؛ ۴) مطالب مورد استفاده آنها، روایات و اخبار جداگانه ای را به هم ارتباط می دهد که از

۱- K.H. Pampus, Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Majlisi, University of Bonn, Ph.D. thesis, ۱۹۷۰.

۲- جلدهای ۱۵-۲۱ (شامل مبعث و مغازی)؛ جلدهای ۱۱-۱۴ به بخش مبتدأ اختصاص دارد.

فضای اصلی خود برداشته شده اند تا به شکلی جدید در نوعی تألیف تازه استفاده شوند. اینها تعدادی از مسائلی است که هنگام سعی در «بازسازی» منابع اوّلیه ای که فقط

در تألیفات بعدی به آنها دسترسی داریم با آن روبرو می شویم. این مسائل موضوع تحقیقاتی چند در دو دهه گذشته بوده است که قصد دارم با توجّه به منابع امامی در سه مرحله به بحث در این مسائل بپردازم: نخست خواهم کوشید با استفاده از اطّلاعات موجود در منابع و کتب رجال، منشأهای این نوع آثار را در میان امامی ها بیابم. پس از آن، سعی خواهم کرد نقل قول های منسوب به یکی از قدیمی ترین مصنّفان، ابان بن عثمان احمر، را جدا کنم و بدین ترتیب بکوشم به اخبار او نگرشی نقّادانه داشته باشم. سپس منابع وی را بررسی، و این مطالب را با اخبار گردآورندگان مشهوری چون ابن اسحاق و واقدی مقایسه کنم. و سرانجام، به بحث در مطالب مورد استفاده مفسّر امامی، علی بن ابراهیم قمی، خواهم پرداخت.

۲. امام به عنوان مرجع

بنا به روایت شیعی، مطالعه روشمند علوم اسلامی مختلف را امامان پنجم و ششم، محمّد باقر علیه السلام (شهادت بین سال های ۱۱۴/۷۳۲ و ۱۱۷/۷۳۵)(۱) و فرزندش جعفر صادق علیه السلام (شهادت، ۱۴۸/۷۶۵)، آغاز کردند. مراجع امامی بر این باورند که این دو امام داستان های مربوط به مبدأ یا (مبتدأ) و انبیاء کتاب آسمانی را روایت کردند و با استفاده

از آنها بود که مغازی و رشته های دیگری مانند فقه، آداب، زیارت، تفاسیر قرآنی و کلام

نقل شد. این از نشانه های امامت آنان تلقّی می شود، زیرا چنین استنباط نمی شود که علم

خود را از عالمان دیگر به دست آورده باشند؛ بنابراین، آنان بر این باورند که این علم از طریق زنجیره پدرانشان که مستقیما به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می شود، به آنان به ارث

۱- در خصوص تاریخ، ر.ک: م. یرار، «تفسیر ابی الجارود عن الإمام الباقر»، در: Festschrift Sami N. Makarem (forthcoming), note ۴۸.

رسیده است(۱). عقیده بر این است که سخنان امامان و علم ایشان ماهیّتی مقدّس دارد و آنان سرچشمه تمام علوم شناخته می شوند(۲). از این رو، در تعداد قابل ملاحظه ای ازروایات شیعی درباره سیره و مغازی، سلسله راویانی دیده می شوند که یکی از این دو امام را نخستین راوی ذکر می کنند. این امامان که در مدینه اقامت داشتند، بی تردید از

نخستین استادان در زمینه های مختلف علوم اسلامی بودند و شاگردانشان بایستی به طور جدّی در فعّالیّت های علمی که در آن زمان در جریان بود، سهیم بوده باشند. از لحاظ تاریخی، شاگردان امامان چهارم، پنجم و ششم بودند که ثبت و ضبط رشته های مختلف علوم اسلامی را به شیوه ای منظّم آغاز کردند. یکی از نخستین مؤلّفان در زمینه مغازی،

عالم مشهور ابن شهاب زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) از شاگردان امام چهارم، حضرت علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام (۲۳-۹۵/۶۵۳-۷۱۳)، بود و آن حضرت را بسیار گرامی می داشت(۳). ابن ابی شیبه روایات نقل شده او از حضرت زین العابدین علیه السلامرا معتبرترین (أصحّ الأسانید کلّها) می داند(۴). با وجود این، به نظر می رسد او عمدتا رقائق و مسائل فقه(۵)، و معدودی اخبار مربوط به مطالب سیره - مغازی را از آن شخصیّت نقل

۱- شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۶۴؛ ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۹۱.

۲- Cf. H.-J. Kornrumpf, ``Untersuchungen zum Bild `Alis und des frühen Islams bei den Schiiten", in Der Islam, ۴۵ (۱۹۶۹), ۲۷۶-۸۵; M.A. Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shism. The Source of Esotericism in Islam, trans. D. Streight, Albany, ۱۹۹۴, ۲۴ ff., ۶۹ ff.; H. Corbin, En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, I, Le Shisme duodécimain, Paris, ۱۹۷۱, ۲۱۲ ff.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۵۳۶؛ ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۶۶، سطرهای ۱۴-۱۹؛ ص ۳۷۱؛ ص ۳۷۴، سطر ۱، ص ۳۷۵، سطر ۱؛ ص ۳۷۶، سطرهای ۴-۶.

۴- ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۷۶، سطرهای ۱-۲؛ همو، ترجمه الزهری، ص ۱۰۱.

۵- برای نمونه، ر.ک: بابویه قمی، الخصال، ص ۶۴، ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۴۰، ۵۳۴؛ ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۶۰، سطرهای ۱۶ و بعد؛ ص ۳۷۶، سطرهای ۴-۱۲؛ ص ۳۸۷، سطرهای ۱۳-۱۵؛ ص ۳۹۸، سطرهای ۱-۱۲؛ ص ۴۰۳ و بعد شعر؛ قمی، ابوالقاسم، کفایه الأثر، ص ۲۴۱؛ معمر - الزهری - علیّ بن الحسین علیه السلام، خبری عجیب که با عبارت فضل الهُندُباء شروع می شود، و با تعیین حضرت باقر علیه السلام به عنوان امام پنجم پایان می یابد. نیز ر.ک: اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۰۱؛ خوئی، معجم الحدیث، ج ۲۳، ص ۳۴۵-۳۵۶.

می کرد(۱). با این همه، زهری به طرفداری از بنی امیّه و ضدّیّت با علی بن ابی طالب علیه السلام مشهور است(۲). روایات شیعی، ابن اسحاق (وفات، ۱۵۱/۷۶۸) را از اصحاب امام باقر علیه السلام به شمار می آورد و ادّعا می کند که جدّش یسار نیز از اصحاب هر دو امام سجّاد علیه السلام و باقر علیه السلام بود(۳). با وجود این، او یک سنّی (عامّی) شمرده می شود که از طرفداران امامان (یا اهل البیت) است و بسیار به آنان عشق می ورزد(۴). عالمان سنّی به نوبه خود او را به داشتن تمایلات شیعی متّهم می کنند(۵). در تفسیر ابن هشام از سیره ابن

ص:۱۵۸

۱- ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۳۶۸، ج ۲، ص ۲۸۴ و ۲۹۷؛ بلاذری، أنساب، ج ۱، ص ۵۷۲ و ۵۷۸؛ طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۲۱۲؛ روایت ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۴۱۷ ممکن است یک روایت مغازی باشد.

۲- ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح، ج ۴، ص ۶۳ ، ۱۰۲؛ و M. Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt/Bern, ۱۹۸۹, ۲۳-۲۸; cf. now, idem, ``Sra, Mashāhid and Maghāz: The Genesis and Development of the Biography of Muḥammad", in Studies in Late Antiquity and Early Islam, III, ed. L.I. Conrad and A. Cameron, Princeton, (in press), ۲۱-۲۷. من در آنجا ثابت کرده ام که عبدالرّزاق صنعانی وفات، ۲۱۱/۸۲۶ در بخش مغازی مصنّف خود (ج ۵) عمدتا به مطالب زهری متّکی است و هر جا که اخبار زهری فاقد تأکید بر نقش علی علیه السلام است و یا گرایش هایی به طرفداری از بنی امیّه در آنها دیده می شود، مطالبی را به آنها می افزاید؛ عبدالرّزاق را عالمان سنّی به داشتن گرایش های شیعی متّهم کردند (ر.ک: Motzki, Die Anfnge der islamischen Jurisprudenz, ۶۳ ff.; و بنابراین، امامیّه او را شیعی می دانند، حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲)؛ با این همه، ابن عساکر خبری از زهری - عبداللّه بن عتبه - ابن عباس نقل می کند (تاریخ، ج ۱۲، ص ۲۶۷) که حاکی از علاقه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام است و به مخالفان علی علیه السلام هشدار می دهد.

۳- محمّد بن علی اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۶۵-۶۷؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه إلی تصانیف الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۹۰.

۴- کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۹۰ شماره ۷۳۳؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۶۶.

۵- ر.ک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۲۴؛ یاقوت، معجم الادباء، ج ۶، ص ۲۴۱۹.

اسحاق فقط یـک داسـتان به چشم می خورد که از امـام محمّـد بـاقر علیه السـلام نقل می شود(۱). در نتیجه، واقـدی (وفات، ۲۰۷/۸۲۲) متّهم می شود که کتاب های عالم مدنی، ابراهیم بن ابی یحیی (وفات، ۱۸۴/۸۰۰)(۲)، از پیروان و داعی امام زیدی، یحیی بن عبداللّه، را «بی اجازه منتشر کرده است»؛ ابن ابی یحیی را عالمان امامی بسیار گرامی می داشتند، زیرا از

شـاگردان امـام بـاقر علیه السـلام و امام صادق علیه السلام بود. به نظر می رسـد این اتّهام کلاًّ بی اساس باشـد، به علاوه، منابع زیدی نه از این مطلب، و نه از تألیف کتاب سیره یا مغازی توسّط ابن ابی یحیی یاد کرده اند(۳).

۳. ابان بن عثمان احمر(۴)

تنها نامی که از میان این شاگردان می توانـد به طور جـدّی مورد توجّه قرار گیرد و به عنوان مؤلّف سیره و مغازی مطرح شود، ابان بن عثمان احمر، از اعضای قبیله بجیله در جنوب عربسـتان است که در دوران فتوحات اسـلامی در کوفه می زیست(۵). در حالی کهکشّی اشاره می کند که ابان اهل بصره بود، امّا در کوفه سکونت داشت(۶) - که این بعید به

۱- ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲- طوسی، فهرست، ص ۱۶؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۵؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۳۳؛ M. Jarrar, ``Some Lights on an Early Zaydite Manuscript'', in Asiatische Studien, ۴۷/۲ (۱۹۹۳), ۲۸۵-۸۶; idem, ``Arba `rasā`il Zaydiyya mubakkira'', in F Miḥrāb al-ma`rifa: Festschrift for Iḥsān `Abbās, ed. I. al-Sa`āfn, Beirut, ۱۹۹۷, ۲۷۰-۷۱.

۳- برای نمونه، ر.ک: ابن ابی الرجال، مطلع البدور، ج ۱، ص ۶۸ و بعد.

۴- برای اطّلاعات مفصّل راجع به شرح حال او و فهرستی از معلّمان و منابع او، ر.ک: ضمیمه ۲ در انتهای فصل حاضر.

۵- Cf. F. Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton, ۱۹۸۱, ۷۸, ۱۷۵, ۱۹۶ f., ۲۲۱-۲۳ (and see index, ۴۷۳).

۶- کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۵۲، شماره ۶۶۰؛ ابن داود حلّی، رجـال، ص ۲۶ (کوفی المسکن بصری الأصل)؛ حائری مازنـدرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۹۳-۱۸۹؛ عقیلی، الضُّعفـاء، ج ۱، ص ۳۷ به او نسـبت «کوفی» می دهـد؛ ر.ک: ابن حجر، لسان، ج ۱، ص ۲۴؛ جی. فان اس در کتاب خود Theologie und Gesellschaft، برلین / نیویورک، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۴۲۵ او را از جمله شـیعیان بصـری به حساب می آورد. از منابع چنین برمی آید که بیشتر معلّمان او کوفی بودند ر.ک: ضـمیمه ۲.

نظر می رسد، زیرا بجیله در بصره ساکن نبودند(۱) - نجاشی و طوسی منشأ کوفی او راتأیید، امّا ذکر می کنند که او به هر دو شهر آمد و شد داشت(۲)؛ و در بصره بود که شجره نویسان و مصنّفان مشهور اخبار، ابو عبیده مَعمر بن مثنّی (۱۰۰-۲۰۹ / ۷۲۸-۸۲۴) و محمّد بن سلام جمحی (۱۵۰-۷۶۷/۲۳۲-۸۴۶) نزد او تحصیل می کردند. درباره زندگی و حرفه او چندان اطّلاعی در دست نیست جز آن که شاگرد امام صادق علیه السلام(۸۳-۱۴۸/۷۲۰-۷۶۵) و امام کاظم علیه السلام (۱۲۸-۱۸۳/۷۴۵-۷۹۹) بود، هر

چند در آثارش نقل روایتی از امام کاظم علیه السلام ندیدم(۳). اسناد روایت او از حضرت باقر علیه السلام همواره با یک واسطه صورت می گیرد. پس چنین نتیجه گیری می شود که او در ربع آخر قرن دوم هجری / حدود سال های ۷۹۰-۸۱۵ میلادی درگذشته است(۴). کشّی یادآور می شود که ابان ناووسی بود(۵)، یعنی یکی از پیروان شخصی بصری به نام ابن ناووس (یا ناووس)، که عقیده داشت جعفر صادق علیه السلام مهدی موعود است و تبلیغ می کرد که آن حضرت پس از رحلت به عنوان منجی رجعت می کند(۶)؛ امّا نجاشی یا طوسی ذکری از این ادّعا به میان نیاورده بودند و این امر باعث اختلاف نظر میان مصنّفان شیعی بعدی

۱- Donner, The Early Islamic Conquests, ۲۱۵(به استثنای شبل بن معبد و پسرش) .

۲- نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۰؛ طوسی، فهرست، ص ۱۸.

۳- نیز ر.ك: ا. پاکتچی، در دائره المعارف الإسلامیه الکبری، به کوشش ك. موسوی. بجنوردی، تهران، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۴۴.

۴- همچنین معلوم می شود که تعدادی از معلّمان او در سال ۱۵۰/۷۶۷ درگذشتند. ر.ك: ضمیمه ۲ در صورتی که شاگردان او از اصحاب امامان هفتم و هشتم بودند.

۵- کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۵۲ شماره ۶۶۰؛ و پس از او ابن داود حلّی، رجال، ص ۲۲۶ (در میان عالمان غیر قابل اعتماد، گر چه او بار اوّل وی را قابل اعتماد ذکر کرد، ص ۳۰)؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۱۲.

۶- نوبختی، فرق الشیعه، ص ۶۷؛ شبه - ناشئ، مسائل الإمامه، ص ۴۶؛ اشعری، مقالات الإسلامیّین، ص ۲۵؛ شهرستانی، الملل و النحل، ص ۷۱؛ فان اس، Theologie und Gesellschaft، ج ۲، ص ۴۲۴؛ مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۵۵-۵۷.

شد که ادّعا می کردند کلمه ناووسیّه تحریف لغت قادسیّه، مکانی در نزدیکی مکّه، است(۱). با این همه، ابان یکی از شش تن معتبرترین پیروان امام جعفر صادق علیه السلام در علم فقه به شمار می آمد(۲)، و من در مطالب رسیده از او مدرکی نیافته ام حاکی از آن که او احتمالاً ـ عقاید امامی «نامتعارف» داشته است، اگر چه باید توجّه داشت که چنان مطلبی به احتمال زیاد دستخوش تحریف عالمان بعدی شده(۳)، به ویژه اگر به خاطر آوریم که در میان امامیه از احترام والایی برخوردار بود(۴).

مغازی ابان

هم نجاشی و هم طوسی یک اثر تاریخی مشتمل بر مطالبی درباره مبدأ و انبیاء، مبعث حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، مغازی و رحلت آن حضرت، اجتماع سقیفه، و جنگ های قبیله ای که پس از رحلت آن حضرت رخ داد (ردّه)، را به ابان نسبت می دهند(۵)؛ کتابی که ابن ندیم شیعی (وفات پس از سال ۳۸۵/۹۹۵)، یا منابع قدیمی دیگری قبل از آغاز قرن چهارم / دهم به آن اشاره نکرده بودند؛ حتّی دوستدار کتاب و عالم مشهور امامی،

۱- تستری، قاموس الرجال، ج۱، ص ۱۱۴-۱۱۶؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۰؛ پاکتچی در دائره المعارف الإسلامیّه الکبری، ج ۲، ص ۴۵؛ مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۵۵ یادداشت.

۲- کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۷۵ شماره ۷۰۵.

۳- ر.ک: مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۴۳، ۴۷.

۴- «مرام تعصّب آمیز» او که از منابع استنباط کردم شبیه مسلکی است که در قرن های دوم و سوم هجری در میان امامیّه رواج داشت، اگر چه می توان گفت به احتمال زیاد به فرقه مفوّضه گرایش دارد (مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۲۲ و بعد؛ ر.ک: کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۹۴ وشماره ۱۴۸)، ص ۱۰۷ (۱۷۲)، ۲۳۵ (۴۲۵)؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۳، ص ۱۱۹، ج ۲۴، ص ۷۶، ج ۲۶، ص ۴۶ و ۴۸ و ۲۲۷، ج ۲۷، ص ۲۶۴، ج ۲۸، ص ۴۱ و ۷۰، ج ۳۲، ص ۲۱۰، ج ۳۶، ص ۲۲۶ و ۲۷۲ و ۳۹۲، ج ۳۷، ص ۳۱۱ و ۳۳۶، ج ۳۸، ص ۱۰۲، ج ۳۹، ص ۲۴۷، ج ۴۰، ص ۳، ج ۴۲، ص ۱۰۳، ج ۴۳، ص ۹۸.

۵- نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ طوسی، فهرست، ص ۱۸-۱۹.

علی بن موسی بن طاووس (وفات، ۶۶۴/۱۲۶۵) در آثارش نامی از آن نبرده است(۱). امّا

نقل قول های متعدّدی احتمالاً از این کتاب را در منابعی می توان یافت، البتّه بدون نام

بردن از آن؛ به علاوه، مورّخ شیعی، یعقوبی (وفات پس از سال ۲۹۲/۹۰۴) در فهرست منابع مورد استفاده اش راجع به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله (اصحاب السیر و المغازی و التواریخ) نام ابان را می آورد(۲)، و طبری (وفات، ۵۴۸/۱۱۵۴) اظهار می دارد که از «کتاب ابان» رونویسی می کند(۳). نجاشی و طوسی اِسنادهای این کتاب را ارائه می دهند که همه آنها به یک واسطه مشترک می رسند که مستقیما از ابان نقل می کند(۴)، یعنی احمد بن ابی نصر بزنطی (وفات، ۲۲۱/۸۳۵)، عالمی کوفی که در جمع اطرافیان امام هشتم، رضا علیه السلاماز مرتبه بالایی برخوردار بود(۵). علاوه بر سلسله اسنادهای نجاشی و طوسی، یک سلسله کاملاً تأیید شده دیگر مربوط به ابن بابویه وجود دارد که از طریق علی بن ابراهیم قمی به محمّد بن زیاد، معروف به ابن ابی عمیر (وفات، ۲۱۷/۸۳۲)، ختم می شود که بدون واسطه از ابان نقل قول می کند. ابن ابی عمیر یکی از وابستگان به خاندان مهلب بن ابی

صفره است(۶). او یکی از عالمان برجسته شیعی بود که در مقام وکیل امام هفتم، موسی

۱- دست کم کالبرک در کتابش ذکر نمی کند: E. Kohlberg A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden, ۱۹۹۲.

۲- یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۶.

۳- طبرسی، إعلام الوری، ص ۸۲-۱۳۰و ۱۳۷-۱۳۸.

۴- برای نموداری مفصّل، ر.ک: ضمیمه ۳.

۵- کشّی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۳۷؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۴؛ طوسی، فهرست، ص ۱۹-۲۰؛ اردبیلی، جـامع الرواه، ج ۱، ص ۵۹-۶۱؛ حـائری مازنـدرانی، منتهی المقـال، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۱، Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۲۲; van Ess (Theologie und Gesellschaft, I, ۳۸۴) فان اس می گویـد او از پیروان حکیم الهی هشام جوالیقی بود.

۶- کشّی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۲۳۱، ۲۵۰ محمّد بن زیاد؛ نجاشی، رجال، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۸؛ طوسی، فهرست، ص ۱۳۸؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۵۰-۵۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۵، ۳۰۲-۳۰۸؛ احمد بادکوبه هزاوه، در دائره المعارف الإسلامیّه الکبری، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳؛ van Ess, Theologie und Gesellschaft, I, ۳۸۴-۸۶.

کاظم علیه السلام (شهادت، ۱۸۳/۷۹۹) در خدمت آن حضرت بود، و بی واسطه از امام رضا علیه السلام (شهادت، ۲۰۳/۸۱۸) روایت نقل می کرد. وی یک بار در زمان حکومت هارون الرّشید خلیفه عبّاسی، و بار دیگر پس از شهادت امام رضا علیه السلاممورد ضرب و شتم قرار گرفت و زندانی شد. او هم مانند بزنطی از شاگردان بی واسطه هشام جوالیقی متکلّم بود، و جاحظ (وفات، ۲۵۵/۸۶۸) او را یکی از سران رافضه(۱) که احتمالاً ـ به معنی امامیه است، می داند(۲). گفته می شود که ابن ابی عمیر آثاری چند، از جمله یک کتاب المغازی نوشته است. در کنار این سلسله روایات کوفی، طوسی یک روایت قمی نیز ذکر، و آن را انقص توصیف می کند. این روایت از طریق یک زاهد به نام جعفر بن بشیر ابو محمّد (وفات، ۲۰۸/۸۲۳) نقل می شود که همچون ابان از وابستگان کوفی بجیله بود و مسجدش در محلّه مربوط به آن قبیله قرار داشت. گفته می شود که او از ملازمان مأمونِ خلیفه پس از

شهادت امام رضا علیه السلام بود(۳).

شکل و ساختار

من مطالب تاریخی منسوب به ابان را در منابعی بررسی کرده ام که عمدتا به نقل از آثار کلینی، ابن بابویه قمی، طبرسی و بحارالانوار مجلسی روایت می کنند، و اساسا به سلسله اِسنادهای ابن ابی نصر بزنطی و ابن ابی عمیر توجّه داشته ام. با در نظر داشتن

شرایطی که در آغاز ذکر کردم، خواهم کوشید تا با این مطالب همچون یک مجموعه

۱- حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۰۳ به نقل از البیان و التبیین، ج ۱، ص ۸۸، هر چند این نام در آن کتاب، محمّد بن عمیر است.

۲- ر.ک به: برار، «اربع رسائل»، ص ۲۷۲.

۳- کشّی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۶۵؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ ابن داود حلّی، رجال، ص ۶۲؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۶.

شیعی برخورد کنم.

نخستین نکته قابل توجّه در این جا آن که ابان یک نسل جوان تر از ابن اسحاق است، به طوری که او باید با اثر وی که در آن زمان انتشار وسیعی داشت، و نیز احتمالاً با آثار

دیگری از این نوع، مانند اثر موسی بن عقبه مدنی (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) و اثر سلیمان بن طرخان تیمی بصری (وفات، ۱۴۳/۷۶۱)، عالم مشهور و مؤلّف یک کتاب سیره که شاید گرایش هایی شیعی داشته است، آشنا بوده باشد(۱). دیدیم که ابان در فواصل زمانی طولانی در بصره اقامت داشت، به طوری که به احتمال زیاد با کتاب تیمی آشنا بود، هر چند ذکری از این مطلب را در نقل روایات ابان نیافته ام.

تقسیم این آثار تاریخی قدیمی به سه بخش مبتدأ، ولادت و مبعث حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و

مغازی پیامبر اکرم از زمان ابن اسحاق (یا به واقع توسّط او) امری مرسوم تلقّی شده است(۲). بنابراین، می توان چنین نتیجه گرفت که عنوان کتاب ابان، آن گونه که در آثارنجاشی و طوسی دیده می شود، اصیل است، و در حقیقت ترتیبی را نشان می دهد که ابان مطالبش را مطابق آن تنظیم کرد. هر چند این بدان معنا نیست که این عنوان کتاب ابان

بود (در آن مرحله اوّلیه کسی برای کتاب خود عنوان تعیین نمی کرد)، و حتّی مطالب ممکن بود شکل یک کتاب را نداشته، بلکه نوعی مجموعه گزارش بوده باشد، چنان که

ص:۱۶۴

۱- ر.ک: Jarrar, Die Prophetenbiographie ابن سعد می گوید او به علی بن ابی طالب علیه السلام گرایش داشت طبقات، ج ۷، ص ۳۵۳؛ در حالی که ابن قتیبه او را از شیعیان به حساب می آورد (المعارف، ص ۶۲۴). پیش از قبول این برچسب ابن قتیبه به عنوان واقعیّت، باید لحظه ای تأمّل کرد. بصره به حمایت از آرمان عثمان شهرت داشت و هر گونه گرایش به علی علیه السلام را یک متکلّم سنّت گرای «افراطی» اهل تسنّن، مانند ابن قتیبه، تشیّع تلقّی می کرد. فکر می کنم اظهار نظر ابن سعد معتبرتر است و آن را فقط حاکی از رجحان یا موضع سیاسی سلیمان تلقّی می کنم، موضعی که بعدا احمد بن حنبل اختیار کرد، آنجا که حضرت علی علیه السلام را چهارمین خلیفه برحق به شمار آورد.

۲- Cf. R. Sellheim, ``Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Isḥāq", in Oriens, ۱۸-۱۹ (۱۹۶۷), ۳۸-۴۲; Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۳۱f.

شولر درباره تحوّل آثار اوّلیه بیان کرده است(۱).

من دامنه تحقیقم را فقط به این سه بخش محدود کرده ام هر چند کتاب ابان باید علاوه بر اینها، شامل مطالبی درباره شورای سقیفه و ردّه هم بوده باشد(۲). مطالبی که گردآوری کرده ام بالغ بر صد و سی و سه خبر است(۳) که شصت و یک فقره از آنها به مبتدأ، و هفتاد و دو خبر به مبعث و مغازی می پردازد. راوی اصلی بیست و شش خبر مربوط به مبتدأ بزنطی، و راوی بیست و یک فقره دیگر، ابن ابی عمیر است، حال آن که بزنطی راوی اصلی پانزده خبر مربوط به مبعث و مغازی است. یازده فقره از این نوع خبرها را ابن ابی عمیر، چهار فقره را هر دو نفر، و چهل و دو خبر را راویان مختلف دیگری نقل کرده اند. این انتساب به رشته گسترده ای از راویان (در کنار چند راوی اصلی) را می توان

به طور کلّی معیاری برای اعتبار روایات تلقّی کرد(۴). در این صد و سی و سه خبر، ابان بیست مرتبه مستقیما از امام جعفر صادق علیه السلام روایت می کند (۶ خبر درباره مبتدأ و ۱۴ خبر راجع به مبعث و مغازی)، و سی و شش بار به واسطه راویانی مختلف(۵). او بیست و چهار مرتبه از طریق یک واسطه از امام باقر علیه السلام (۱۴ مبتدأ و ۲۵ سیره)، سی و نه بار از امام جعفر صادق علیه السلام (۱۴ مبتدأ و ۲۵ سیره)، دو بار با واسطه (نامعیّن) از هر دو امام، و یک مرتبه از حضرت علی بن الحسین، امام سجّاد علیه السلام روایت نقل می کند. این تعداد بالغ بر هشتاد و چهار خبر، یا ۱/۶۴ درصد اخباری می شود که یا بی واسطه یا با یک واسطه

ص:۱۶۵

۱- ر.ک به:تحقیقاتش در نشریه Der islam, ۶۲(۱۹۸۵), ۲۰۱-۳۰, ۶۶(۱۹۸۹), ۳۸-۶۷, ۶۹(۱۹۹۲), ۱-۴۳.

۲- نیز ر.ک به: خبری درباره صفّین در مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۶۰۱ و بعد.

۳- مطالب منسوب به ابان در منابع به مراتب بیش از این است، امّا من دامنه انتخابم را به تحقیق در مفهومی محدودتر از نوع سیره - مغازی محدود کرده، و برخی روایات را که مستقیما کمکی به این تحقیق نمی کند حذف کرده ام.

۴- ر.ک به: استدلال های موتزکی مربوط به اصالت مطالب عطا در مصنّف عبدالرزّاق، در: Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, ۷۱-۸۹.

۵- ر.ک: ضمیمه ۴.

(گـاه دو واسـطه) به امامـان می رسـد. این بـدان معنا نیست که تمام این گزارشـها و اخبار که بنا به ادّعا، بی واسـطه یا از طریق واسطه انتقال، از امامان شنیده شده است واقعا از آنها

سرچشـمه گرفته باشد، زیرا بسـیاری از آنها اعتقادهای بعدی شـیعی را آشکار می کنند. امامان غالبا فقط یک ویژگی مرجع را عرضه می کننـد، اصـالت و مشـروعیّت و انتسـاب مطلب به آنهـا نبایـد در این جا اسـباب دردسـر ما شود، مگر آن که به اِسـناد خانوادگی برخورد کنیم که سرگذشت خانوادگی یا مطلب دیگری را نقل کند که حاکی از یک اعتقاد خاصّه شیعی نباشد، یا صفـاتی فوق بشـری را به حضـرت پیـامبر صـلی الله علیه و آله، علی علیه السـلامیا فاطمه علیهاالسـلام نسبت دهـد. در حقیقت، ترتیب روایت ابان، زبان، و سبک آن از بسیاری جهات با نوع روایت واقدیِ معاصرش، و گاه با روایت یونس بن بکیر (وفات، ۱۹۹/۸۱۴) از سـیره ابن اسـحاق شباهت دارد، امّا – در این مرحله از تحقیق – اظهار نظر قطعی در این باره که کدام یک از این متون ابتدا پدید آمد، کاری دشوار است، اگر چه بنا

به خبری که ابن سـعد از غزوه بـدر نقل می کنـد، به نظر می رسـد واقدی از روایت ابان آگاهی داشـته است – البتّه نه الزاما از طریق یک کتاب(۱). نظر من آن است که در نیمه اوّل قرن دوم هجری، حدود سال های ۷۲۰–۷۶۷ میلادی، مجموعه مهمّی از مطـالب، روایـاتی در شـکل، قالب وطرح هایی اسـتادانه(۲)، در مراکز مختلـف علمی در کشورهایحجـاز، عراق و شـام رواج داشت. در تحقیقی راجع به آثـاری از نوع فضائل الجهاد بیان داشـته ام که – چنان که در این جا می گویم – هم محاوره و هم گفتار روایی در آغاز قرن دوم / هشتم کاملاً استادانه و مستلزم دگرگونی و خود نظارتی بود. در این زمان، این روایت ها

در سیر تحوّل خود درون مـایه های جدیـدی یافتنـد و دسـتخوش یک جریان «عادی سازی» شـدند(۳)؛ فقـط لازم بود مطالبی عرفی به آنها افزوده و عادی سازی شوند تا در

۱– ابن سـعد، طبقات، ج ۴، ص ۴۳؛ من نتوانسـتم آن را در مغازی واقـدی بیابم. سلسـله راویان چنین است: [واقدی] – علی بن عیسی نوفلی – ابان بن عثمان – معاویه بن عمّار دُهنی به جای کلمه نادرست «ذهبی».

۲– Cf. A. Noth in collaboration with L.I. Conrad, The Early Arabic Historical Tradition, Princeton, ۱۹۹۴.

۳– Cf. R. Fowler Linguistic Criticism, Oxford, ۱۹۹۶, ۴۴-۵۶.

خدمت جهان بینی گروه یا فرقه ای خاص قرار گیرند یا با طرز بیانِ تا حدّی مبهم قرآن و رویداد شماری فاقد اطّلاعات دقیق آن سازگار شوند - در این جا نباید مسأله نسخ را از یاد برد - تا برای مقاصدی شرعی مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین، باید بر ارتباط میان این روایت ها و زمینه های تاریخی و اجتماعی شان، و تعامل آنها با جنبه های عملی اعتقادات

و مکتب تأکید کرد. این پدیده ای کاملاً تأیید شده در تحوّل انواع آثار روایی است و می تواند الهام بخش رویکرد ما در این جا باشد. تاکنون هیچ تحقیقی منحصرا به عناصر ساختاری محاوره و موضوع این روایت ها و ویژگی های سبکی مؤلّفان / تدوین کنندگان مختلف ادبیّات سیره - مغازی نپرداخته است(۱). پیش از برداشتن این گام، بحث خود دراین مقاله را به تعریف ویژگی های اصلی این مطالب شیعی محدود خواهم کرد.

یک سلسله اِسناد از میان ۹/۳۵ درصد بقیّه فوق العاده جالب است: ابان ده مرتبه، یعنی ۶۳/۷ درصد از ابوسعید ابان بن تغلب بکری (۶ مبتدأ و ۴ سیره) نقل می کند. ابان بن تغلب (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) یک امامی مشهور کوفی، زبان دان، قاری و مفسّر قرآن است که مراجع صلاحیّت دار هر دو مذهب شیعه و سنّی او را تصدیق و تمجید می کنند و مؤلّف کتابی درباره قرائت های قرآن است(۲). ابن تغلب پنج مرتبه از طریق عکرمه از ابن عبّاس روایت می کند؛ علاوه بر ابن تغلب، دو مرجع عمده ابان بن عثمان اخباری را از طریق این سلسله اِسناد، هر کدام یک مرتبه، نقل می کنند(۳)؛ این نقل، تعداد اخبار

۱- See, however, J. Wansbrough, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸, نیز، ر.ک: ن. ابو زید، «السیره النبویّه سیره شعبیّه» در مجله الفنون الشعبیّه، ۳۲-۳۳ ژوئن - دسامبر ۱۹۹۱، ص ۱۷-۳۶.

۲- ر.ک: نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۷۳-۷۹؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۹-۱۱؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۵؛ صفدی، الوافی، ج ۵، ص ۳۰۰؛ سیوطی، بُغیه الوُعاه، ج ۱، ص ۴۰۴؛ علی اکبر ضیایی، دائره المعارف الإسلامیّه الکبری، ج ۲ ،۱۹۹۵، ص ۴۶-۴۷؛ فان اس، van Ess, Theologie und Gesellschaft, I, ۳۳۴, II, ۳۴۴ ff .

۳- اینان عبارتند از: ابو بصیر کوفی و ابو حمزه ثمالی، ر.ک: ضمیمه ۲.

منسوب به عکرمه - ابن عبّاس را به هفت، یعنی ۳۴/۵ درصد مطالب می رساند: چهار خبر از مبدأ و انبیاء، و سه خبر از مغازی سخن می گویند (ر.ک: ضمیمه ۱. الف، شماره های ۹ و ۱۰؛ ۱. ب، شماره ۱). عکرمه (وفات، ۱۰۵/۷۲۳) مفسّری نامدار است و در سیره نیز صاحب نظر به شمار می آید (کان أعلمهم بسیره النبیّ)(۱)، دو زمینه بررسی شبیه به هم. بیشتر مطالب مغازی او که در منابع قدیمی پراکنده است(۲)، پیرامون آیات قرآنی است و شرح آن عمدتا از اسباب نزول آیات سخن می گوید(۳). من هیچ یک از اخباری را که در این جا منسوب به اوست نتوانستم در منابع بیابم، گر چه هیچ یک از آنها

هیچ نوع اعتقاد شیعی یا ارادت بیشتر به علی علیه السلام را نشان نمی دهند. با وجود این، چنین اعتقاداتی از جانب عکرمه از طریق همان سلسله اِسناد مورد بحث ما در این جا، در امالی ابن بابویه نقل می شود(۴). این کاملاً عجیب است، زیرا عکرمه را عالمان سنّی به داشتن گرایش هایی به خوارج متّهم می کنند(۵)، و حتّی منابع امامی او را شخصی غیر امامی (لیس علی طریقتنا و لا مِن أصحابنا) و غیر قابل اعتماد (ضعیف) می دانند(۶). این نکته بار دیگر ما را به مسأله اصالت سلسله اِسنادهای اوّلیه و صحّت آنها رهنمون می شود، هر

۱- فسوی، المعرفه و التاریخ، ج ۲، ص ۱۶.

۲- به طوری که شمرده ام، ۱۵ خبر را ابن هشام، ۵۵ خبر را طبری بخش سیره، ۱۸ خبر را واقدی، ۱۳ خبر را عبدالرزّاق در بخش مغازی اثرش و ۵ خبر را در بخش جهاد، و ۳۱ خبر را بلاذری به او نسبت می دهند؛ درباره روایاتش در تلخیص های شرعی سنّی، ر.ک: مزی، تحفه الأشراف، ج ۵، ص ۸۲-۱۰۷.

۳- راجع به اسباب نزول در روایت سیره - مغازی، ر.ک: J. Wansbrough, The Sectarian Milieu, ۷, ۱۱, ۲۹ .

۴- برای نمونه، ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۱۹، ج ۲۸، ص ۴۱، ج ۳۲، ص ۶۰۱، ج ۳۸، ص ۱۰۲، ج ۳۹، ص ۲۴۷، ج ۴۳، ص ۹۸.

۵- ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۹۲؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۴۵۷؛ اشعری، مقالات الإسلامیّین، ص ۱۰۹ و ۱۲۰؛ ذهبی، میزان، ج ۳، ص ۹۳-۹۷؛ در سطر ۱ صفحه ۹۵ تصریح می شود که او یک اباضی بود؛ ابن عبدالبرّ در برابر این ادّعا از او دفاع می کند، ر.ک: تمهید، ج ۲، ص ۲۶-۳۵.

۶- کشّی، اختیار معرفه الرجال، ص ۲۶ شماره ۳۸۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴.

چند روایت عکرمه نیازمند بررسی مفصّل تری است.

مبدأ (المبدأ و الأنبیاء)

مطالب مورد بحث در این بخش از نوع اسرائیلیّات و خاصّ آثار تفسیری مسلمانان، حتّی آثار قدیمی، و مشترک میان روایات هر دو مذهب شیعه و سنّی است. این مطالب نه فقط روشنگر یک جهان بینی تاریخی امّت مؤمن، و مؤیّد آن است که محمّد صلی الله علیه و آله آخرین

پیامبر و امّت او آخرین امّت است که خداوند حاکمیّت بر سرزمین ها و ملل را به آنها وعده داده است(۱)؛ بلکه نشان می دهد که تاریخ اسلامی تداوم سرگذشت رستگارییهودیان و مسیحیان است که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را در کانون این تاریخ، و نقطه شروع و پایان آن قرار می دهد، چنان که زلهایم اظهار داشته است(۲). به علاوه، این مطالب درخدمت مقاصدی جدلی نیز قرار می گیرد چنان که از گزارشها برای اثبات تحریف های صورت گرفته در کتاب های آسمانی (تورات، زبور، عهد عتیق و عهد جدید)، که بر طبق درک اسلامی، توسّط یهودیان و مسیحیان انجام شده است، استفاده می شد. با این همه، از این گزارشها در تفسیر امامی استفاده می شود که باز هم کاربرد دیگری است از آن رو

که چنین گزارشهایی نشانه برتری امامان است که ذات و نور وجودشان مستقیما منبعث از نور محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام است که خداوند هزاران سال پیش از ایجاد عالم آفرید، عقیده ای که شاید مهم ترین عنصر اندیشه اصلی وصیّه را تشکیل می دهد(۳). چنان که امیرمعزّی می گوید، «به این علّت است که در سرتاسر سنّت امامیه، امامان پیوسته با پیامبران و اولیای اسرائیل مقایسه می شوند، گر چه امامان بر آنان برتری دارند، زیرا آن پیامبران از

۱- Cf. M. Jarrar, ``The sra. Its Formative Elements and Its Transmission'', in BUC Public Lecture Series, April ۱۹۹۳, ۱.

۲- Cf. Sellheim, ``Prophet'', ۳۸ ff.

۳- Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi`ism, ۳۱ ff, ۴۲.

طریق نور امامان به مرتبه مقدّس خود رسیده اند»(۱). حتّی تعداد امامان - دوازده - درسنّت کتاب مقدّس به عنوان رقم انتخابات به کار رفته بود(۲). این یک نکته بسیار مهم دررویکرد به درک امامی از نقش خیال پرورانه ادبیّات سیره - مغازی است و شاید توضیح دهد که چرا هیچ اثری از این نوع بر جای نمانده است؛ مطلبی که بعدا به بحث در آن خواهم پرداخت. علاوه بر آن، این گزارشها غالبا همچون ابزاری برای توجیه برخی عقاید شیعی و مشروعیّت بخشیدن به آنها یا برای مقاصدی جدلی، کلامی یا فقهی مورد استفاده قرار می گیرد(۳). بنابراین، پسر نوح که از سوار شدن به کشتی امتناع ورزید درواقع نه پسر او، که پسر همسرش بود، زیرا پسر یک پیامبر که حامل نور الهی است نمی تواند فردی بی ایمان باشد(۴)؛ طحال تحریم شد زیرا سهم شیطان از قربانی حضرت ابراهیم علیه السلامبود؛ یعقوب در نیایش خود از طریق مداخله اهل الکساء از خداوند درخواست کرد یوسف و بنیامین را به او باز گرداند؛ پیکره هایی که جنّیان برای حضرت سلیمان ساختند درخت بودند و نه پیکره هایی انسانی؛ اگر آصف بن برخیا، وصیّ حضرت سلیمان معجزاتی داشت، پس علی علیه السلام، وصیّ الأوصیاء شایستگی بیشتری برای معجزه دارد؛ حضرت عیسی علیه السلام در عاشورا به دنیا آمد؛ حضرت عیسی علیه السلام خداوند را ستایش کرد هنگامی که شیطان به او گفت روزی خواهد رسید که عیسی علیه السلام بر آسمان ها و زمین فرمان راند؛ رحمت خداوند در خصوص عذاب اطفال، از طریق حکایتی تمثیلی بر عُزیر ثابت شد.

۱- Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi`ism, ۴۲; cf. as well U. Rubin, ``Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nur Muḥammad,"in IOS, ۵ (۱۹۷۵), ۶۲-۱۱۸; idem, ``Prophets and Progenitors in the Early Sh`s Tradition", in JSAI, ۱ (۱۹۷۹), ۵۱ ff.

۲- Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi`ism, ۱۰۷.

۳- Cf. Wansbrough, The Sectarian Milieu, ۲-۳.

۴- برای اطّلاع از جزئیّات و مقایسه ر.ك: ضمیمه ۱. الف.

در حالی که دل مشغولی عمده سنّت امامی در بخش مبتدأ نشان دهنده توجّهی آشکار است به عقیده حضور نور همه جاگیر الهی در وجود پیامبر و امامان، نوری که تمامی تاریخ رستگاری بشر حول آن می چرخد، رویکردی متفاوت امّا مربوط، بر توصیف وقایع در بخش مغازی حاکم است. روایت در این بخش متمرکز است بر تحقّق این نور، چنان که از طریق دو نور الهی، محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام، در اثنای آخرین مرحله این داستان، رستگاری آشکار می شود. در سال ۱۹۳۰، رودی پارت اهمیّتی را که روایت های متداول از سیره، به ویژه روایت ابوالحسن بکری، برای علی بن ابی طالب علیه السلام قائل بودند، خاطرنشان کرد(۱)؛ و در اوایل دهه ۱۹۶۰، هانری لاوست نمونه هایی را حاکی از نقشویژه علی علیه السلام در وقایع سیره از دو منبع که از نوع سیره - مغازی نیستند، یعنی، ارشاد شیخ مفید (وفات، ۴۱۳/۱۰۲۲) و منهاج الکرامه اثر علاّمه حلّی (وفات، ۷۲۶/۱۳۲۵)(۲).چنان که پیشتر بحث کردم(۳)، مجموعه روایی مورد نظر در این جا شبیه مغازی مشهور هم عصر آن است، هر چند عناصری را گردآوری می کند که هدفشان معرّفی آشکارتر علی علیه السلاماست و به روشنی منظور آنها ارائه تصویر نمونه ای است از جاذبه او و روحانیّتی که با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، شریک خود در دو نور الهی، سهیم است، به طوری که به نظر می رسد احادیث امامیِ مربوط به مبعث و مغازی، نه فقط آثاری از نوع فضائل، بلکه به معنایی دقیق تر، از نوع دلائل النبوّه می باشد که معمولاً به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، محدود

---

۱ - Die legendäre maghāz-Literatur, Tübingen, ۱۹۳۰, ۱۹۰-۲۱۱; درباره توصیف حضرت علی علیه السلام در منابع سنّی، ر.ک: W. Sarasin, Das Bild `Als bei der Historikern der Sunna, Basel, ۱۹۰۷ (cited after Kornrumpf, ``Untersuchungen", ۲۶۲)).

۲ - H. Laoust, ``Le role de `Al dans la Sra Chiite", in Revue des Etudes islamiques, ۳۰ (۱۹۶۳), ۷-۲۶.

۳- ر.ک: پیشتر ص ۱۵۵-۱۵۶ .

می شود(۱). به علاوه، نقشی که هم برای ابوبکر و هم برای عمر در منابع سنّی فرض می شود (حتّی می توان از جذبه عمر سخن گفت) یا کاملاً ـ حذف می شود یا، خاصّه در مورد عمر، به آن معنایی منفی داده می شود. همچنین این گرایش وجود دارد که گفتار و کردار جدیدی به علی علیه السلام نسبت داده شود که تا حدّی به عنوان مقاله یا مروری است بر اعمال و گفتاری از پیش در آثار دیگری از این نوع وجود دارد. در وقایع مهم تقدّم به آن

گروه از صحابه داده می شود که یا نسبت به علی علیه السلامرفتاری دوستانه داشتند یا در نخستین جنگ داخلی در کنار آن حضرت مبارزه کردند. بدین ترتیب، برای نمونه، فهرست ارائه شده از نام کسانی که در اوّلین اجتماع عقبه حضور داشتند با فهرست موجود در منابع دیگر متفاوت است(۲)، در حالی که در اثنای جنگ اُحد فقط نام ابو دُجانه در کنار نام علی علیه السلام دیده می شود(۳). هنگام برخورد با مطالب منسوب به ابان، باید ملاحظاتی چند را در نظر داشت: ۱) این که مطالب موجود مشتمل بر نقل قول هایی از مجموعه هایی بعدی است که به آن نوع تعلّق ندارد؛ ۲) این که حتّی این نقل قول های ذکر

شده توسّط مجلسی در کتاب های اختصاص یافته به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله غالبا نقل قول هایی جانبدارانه است که گاه فقط به قصد وضوح یک نکته، یا به عنوان شرح ساختاری اضافی استفاده می شود؛ این نقل قول ها در چند فصل که تقسیم بندی آن متداول شده پراکنده است، تقسیم بندیی که نه طرح اصلی ابان و نه ترتیب زمانی او از توالی رویدادها را نشان

می دهد. برای نمونه، ابان زمان قتل عصماء را در اثنای جنگ حمراء الأسد، بی درنگ پس از اُحد، ذکر می کند، در صورتی که واقدی و بلاذری زمان آن را بعد از واقعه بدر تعیین می کنند(۴)؛ و او تاریخ اعزام عامر بن طفیل و اربد بن قیس را به نمایندگی به مدینه،

۱- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره های ۵ و ۶ و ۷.

۲- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۸.

۳- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۱۱.

۴- ر.ک: طبرسی، اعلام الوری، ص ۵۴-۵۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۰، ص ۹۵ و بعد. مقایسه کنید با: واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۴؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۲۷-۲۸؛ بلاذری، أنساب، ج ۱، ص ۳۷۳؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۳۱۲، و نیز ر.ک: M. Lecker, Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Leiden, ۱۹۹۵, ۳۸-۴۱.

بی درنگ پس از واقعه بنی نضیر ذکر می کند، حال آن که ابن اسحاق و واقدی اصلاً زمانی برای آن تعیین نمی کنند و بخاری آن را پیش از واقعه بنی نضیر می داند(۱).

اکنون به بحث درباره کتاب ابان پایان می دهم و توجّه خود را به موضوع های دیگری مربوط به آثار امامی از نوع سیره - مغازی به طور کلّی معطوف می کنم(۲).

۴. مغازی علی بن ابراهیم قمی

منابع امامی تعدادی از آثار اختصاص یافته به سیره - مغازی را ذکر می کنند که هیچ یک از آنها موجود نیست(۳). یکی از آنها که اهمیّتی خاص دارد، به نظر می رسد اثر ابن ابی عمیر (وفات، ۲۱۷/۸۳۲)، از ناقلان مهم کتاب ابان باشد(۴). او همچنین یک منبع اصلی علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیر اوست و بسیاری از خبرهایش را مجلسی در بحارالأنوار خود نقل می کند. ظاهرا اثر او نوعی تدوین توأم با اضافات و تغییراتی در یادداشت های معلّم اوست. نام احمد بن محمّد بن خالد برقی(۵)، مؤلّف کتاب المحاسن، دو بار ذکر می شود، یک بار به عنوان مؤلّف کتابی درباره مبدأ و انبیاء، و بار دیگر به عنوان مؤلّف کتابی راجع به مغازی(۶). اثر مهمّ دیگری که به نظر می رسد آن هم شامل بیش از

۱- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۱۵.

۲- برای بحثی راجع به اخباری از ابان که با کتاب های سیره دیگر اختلاف دارند، یا آنهایی که در کتاب ها ذکر نشده، و یا روایتی خاصّه شیعی را آشکار می کند، ر.ک: ضمیمه ا. ب و برای روایت مانده نیز ر.ک: ضمیمه ۴.

۳- ر.ک: آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۹، ص ۴۷-۴۸ و ج ۲۱، ص ۲۸۹-۲۹۱.

۴- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۲.

۵- طوسی، فهرست، ص ۲۰-۲۲؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۱؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۶- درباره اختلاف کتاب ها و نقل آنها ر.ک: Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۲۹-۴۳ طوسی از جمله آثار برقی، کتاب های زیر را نام می برد: کتاب التاریخ، کتاب خلق السموات والأرض، کتاب بدأ خلق ابلیس و الجنّ، کتاب مغازی النبی و کتاب بنات النبی و أزواجه. پدرش محمّد مؤلّف یک کتاب المبتدأ است. ر.ک: Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۷۳ (no. ۴۱۱) ؛ بسیاری از اخبار او در بحارالأنوار یافت می شود.

یک بخش باشد، کتاب ابراهیم بن محمّد ثقفی (وفات، ۲۸۳/۸۹۶)(۱)، یک مورّخ مشهور امامی است که به نظر می رسد با اثر ابان آشنایی داشته است. فقط معدودی از نقل قول های کتاب مغازی او بر جای مانده است که می توان آنها را در بحارالأنوار مجلسی

یافت. یک اثر خاصّه جالب در این خصوص کتاب مغازی علی بن ابراهیم قمی (وفات پس از سال ۳۰۷/۹۱۹) است(۲). قمی یکی از قدیمی ترین مفسّران قرآن در میان امامیه است که تفسیر او از طریق شاگردش، ابوالفضل العبّاس بن محمّد، به ما انتقال یافته است(۳). این شاگرد نقش تنظیم کننده دارد، زیرا مطالب جدیدی را از منابعی دیگر به تفسیر معلّم خود افزود که عمدتا بر گرفته از تفسیر منسوب به ابوالجارود زیاد بن منذر (وفات بین سال های ۱۶۰-۱۵۰ / ۷۷۶-۷۶۷)(۴)، رئیس فرقه جارودیه از فرق زیدیهبود. قمی کتاب های دیگری نیز تألیف کرده است، از جمله یک کتاب المغازی، یا چنان که ابن طاووس از آن نام می برد، المبعث و غزوات النبی. ابن طاووس نسخه ای از این کتاب را که به سال ۴۰۰/۱۰-۱۰۰۹ باز می گردد، مورد استفاده قرار داد(۵). این کتاب به دست مانرسیده است، امّا اخبار متعدّدی درباره مغازی در منابع امامی یافت می شود که سلسله

۱- طوسی، فهرست، ص ۴-۶ کتاب السیره؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۶؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۲۸۹؛ درباره مغازی او ر.ک: Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۳۶۲ (no. ۶۱۱)؛ نیز ر.ک: ضمیمه ا. ب. شماره ۶.

۲- طوسی، فهرست، ص ۸۹؛ نجاشی، رجال، ج ۲، ص ۸۶ و بعد؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۴، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۳- آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۴- Cf. Jarrar, ``Tafsr Ab l-Jārud".

۵- Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۳۹ (no. ۳۳۰).

اِسـناد آنهـا به علی بن ابراهیم قمی بـاز می گردد؛ امّـا هنـوز تعیین آن که آیـا این اخبـار متعلّق به کتـاب المغـازی اوست یـا به تفسیرش، کاری دشوار است. برای نمونه، طبرسی در أعلام

الوری تعداد شـش خبر از قمی نقل می کند(۱) که چهار فقره آن در تفسـیر با شـرح هایی متفاوت یا بسیار طولانی تر دیده می شود، و دو خبر دیگر در تفسـیر پیدا نمی شود، زیرا نه ماهیّتی تفسـیری دارند و نه اسـباب نزول آیات را آشکار می کنند. قمی در تفسـیر خود قریب سـی و یـک خبر مربوط به وقـایع مبعث و مغـازی می آورد که در بیشتر آنها منابع و اِسـناد خبر ذکر نمی شود (امّا شایان توجّه آن که نام ابن ابی عمیر، یکی از شاگردان ابان

بن عثمان که خود مؤلّف یک مغازی اسـت(۲)، به عنوان یکی از منابع اصـلی قمی در سراسـر کتابش به چشم می خورد). این اخبـار تقریبـا نـود صـفحه از کتـاب را شامـل می شـود. او فقـط در نه خـبر کوتـاه مطـالبی عرضه می کنـد که از طریق یکی از اِسنادهای تأیید شده کتاب ابان

به او برمی گردد. این مطالب نیازمند مطالعه ای دقیق تر است؛ با وجود این، فعلاً می توانم

نتیجه گیری کنم که باز هم، مانند مورد ابان، این مطالب مستقیما با مجموعه ای بزرگ تر

مرتبـط است که در حـدود آغـاز قرن دوم / هشـتم رواج داشـته، امّـا دسـتخوش جریـان عادی سازی شـده است که از تغییرات صورت گرفته در نام ها و تأکیـد بر نقش علی علیه السـلام آشـکار می شود، و بدین لحاظ، به مضامین عامیانه رایج نزدیک تر است تا مطالب توصـیف شـده توسّط ابان. یک خبر می تواند در برخوردمان با گاه شـماری وقایع توسّط قمی (یا منبع او) ما را یاری دهد؛ (مفسّران معمولاً به گاه شماری وقایع مغازی، به ویژه

توجیه کردن موارد نسـخ، علاـقه مندنـد، گرچه شایـان ذکر است که تفسـیر قمی یک تعبیر خاصّ شـیعی عرضه می دارد)(۳)؛ قمی آن را سبب نزول آیه ۹۰ سوره نساء ذکر

۱- طبرسی، إعلام الوری، ص ۱۲ = تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۷۵، ص ۳۶ (در تفسیر نیست)، ص ۳۹ (= تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۸۱)، ص ۴۸ (در تفسیر نیست)، ص ۵۶-۶۰ (= تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۷۱)، ص ۶۹-۷۲.

۲- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۳.

۳- ر.ک: برار، تفسیر أبی الجارود، ص ۲۳.

می کند(۱)؛ حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در راه خود به حدیبیه در ربیع الاول سال ششم هجری اُسید بن حُضیر را روانه کرد تا بنو اشجع به رهبری مسعود بن رخیله و بنو ضمره را در

شِعب سلع ملاقات کند؛ سپس پیامبر صلی الله علیه و آله با آنان به توافق (موادعه) رسید. ابن هشام و واقدی اشاره می کنند که مسعود بن رخیله و بخشی از بنو اشجع از جمله طوایفی بودند که در غزوه احزاب در سال پنجم هجرت به نیروهای مخالف پیامبر صلی الله علیه و آله پیوستند(۲). به نظر می رسد این تعیین تاریخ حتّی در منابع سنّی مورد اختلاف است، چنان که ابن سعد در اشاره ای اجمالی به این واقعه، هنگام برشمردن هیأت های نمایندگی (وفود) به آن توجّه

دارد هنگامی که می گوید مسعود بن رخیله همراه با صد مرد از بنو اشجع در سال خندق (یعنی، پنجم هجری) به دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند، «اما گفته می شود که [نمایندگان] اشجع پس از جنگ بنو قریظه (باز هم در سال پنجم هجری) رسیدند و شمارشان هفتصد مرد بود»(۳). در روایت قمی، تمام این واقعه نه اعزام یک هیأت نمایندگی، بلکه فرار بنو اشجع به شِعب سلع به سبب خشکسالی گزارش می شود، حقیقتی که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را درباره حرکتشان محتاط کرد، و از این رو، آن حضرت اُسید را فرستاد تا درباره این خبر تحقیق کند. ابن سعد از اُسید در ارتباط با این هیأت نمایندگی ذکری به

میان نمی آورد و باید به یاد داشت که اُسید در منابع امامی فردی بحث انگیز بود(۴).

خبر دیگری که قمی آن را غزوه وادی یابس(۵) می نامد، فقط در منابع امامی یافت می شود (من تاکنون نتوانسته ام آن را در آثار مغازی سنّی بیابم)؛ م. کیستر در آن یک شرح «شیعی» از غزوه ذات السلاسل(۶)، می بینند که به نظر من نامحتمل است، زیرا اوّلاً، این دو

۱- قمّی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ در طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۱۲۴ و بعد ذکری از آن نمی شود.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۱۵؛ واقدی، مغازی، ص ۴۴۳، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۸۴، ۴۹۰.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴- ر.ک: ضمیمه ا. ب. شماره ۸.

۵- قمّی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۹.

۶- M.J. Kister, ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih,'' in BSOAS, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۶۰-۶۴.

روایت کلاً متفاوتند، و ثانیا، روایت شیعی هدفش به روشنی ارائه سبب نزول آیه ۱ سوره عادیات است که مستقیما به شجاعت حضرت علی علیه السلام مربوط می شود، حال آن که

روایت سنّی اصلاً سبب نزول را ذکر نمی کند(۱). به نظر می رسد این نتیجه گیری کیستر به علّت این اظهارنظر شیخ مفید باشد: «گفته می شود (یُقال) که غزوه وادی الرمل در گذشته غزوه ذات السلاسل خوانده می شد»(۲).

۵. نتیجه گیری

در این تحقیق مقدّماتی کوشیده ام راه را برای تحقیقی مفصّل تر و دقیق تر درباره آثار قدیمی سیره - مغازی امامی هموار کنم، و در این راه مشاهداتم را عمدتا بر کتاب ابان بن عثمان احمر بجلی متمرکز کرده ام، زیرا نخستین کتاب امامی از این نوع به شمار می آید.

در این جا یک سؤال بسیار مهم بی پاسخ می ماند: چرا تمام این آثار امامی راجع به سیره - مغازی دیگر موجود نیستند، یا به بیانی دقیق تر، چرا پس از قرن های ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم کسی از آنها چیزی نمی شنود؟ آیا امامی ها علاقه خاصّی به این نوشته ها نداشتند، یا کتاب های متداول تری مانند آثار ابن اسحاق و واقدی را پس از آن که

ادّعا کردند هر دو عالم نزد امام جعفر صادق علیه السلام درس خواندند (واقدی به شکل غیر مستقیم)(۳)، انتخاب کردند، یا باید در جستجوی توضیحات دیگری برآمد؟

در کاوش خود برای توضیح این مطلب، پاسخ دادن به سؤال زیر اهمیّت دارد: آثار سیره - مغازی مبیّن چیستند؟ چنان که وانسبرو به درستی استدلال می کند، موضوع اصلی در این نوشته ها «تاریخ رستگاری» امّت، منشأ آن، وظیفه، و تقدیر آن است. قدیم ترین مطالب مربوط به آخرالزمان در آن نوشته هاست: به علاوه، این آثار در حکم منبع

۱- ر.ک: طبری، تفسیر، ج ۳۰، ص ۱۷۵ و بعد.

۲- شیخ مفید، ارشاد، ص ۶۰، و ۸۶؛ و ۱۸ Laoust, ``Le role de `Al.

۳- ر.ک: پیشتر، ص ۱۴۷-۱۴۹.

مشروعیّت و نجات بود(۱). از طریق این آثار سیره - مغازی است که امّت درصدد برآمد تاهویّت جدید خویش و خودآگاهی تازه اش را بیابد، آثاری که وقایع یک دوران فراتاریخی، یعنی، عصر دخالت مستقیم تجلّی خداوند به انسان در محدوده زمان مادّی را توصیف می کند. هر چند این مطلب ممکن است برای درک سنّیان درست باشد، الزاما برای ایجاد خودآگاهی معتبر نیست(۲). نقطه شروع حرکت در درک مهدویت امامیان ودر نگرش آنان به امامشان و نقش او در تاریخ رستگاری نهفته است؛ «خاندان مقدّس»، اهل کسا و اولادشان، نُه امام و فرزند حضرت فاطمه علیهاالسلام (مجمع النورین) در این تاریخ نقشی برجسته را ایفا می کنند(۳). تمام پیامبران مرتبه والای خویش را از نوری کسبکردند که پیش از آن که خداوند جهان را خلق کند، ساطع شد(۴). امامان برتر از فرشتگانند، آنان معصوم و صادق (مُحدَّثون)، و تنها مفسّران معنی باطنی قرآنند؛ آنان

می توانند به آینده بنگرند و از زمان مرگ اشخاص آگاه شوند؛ آنان بر زبان تمام ملل، قدیم و جدید، و زبان حیوانات تسلّط دارند(۵). با این شناخت از امامان، جایی برایجستجوی مشروعیّت، خودشناسی یا معادشناسی در وقایع سیره باقی نمی ماند، زیرا امام زنده و از قرن چهارم / دهم به بعد، امام غایب - است که نور، هدایت و رستگاری را

عرضه می دارد. از این رو، هدایت، خودآگاهی و هویّت را باید در زندگی این امامانِ اسوه

جستجو کرد. به این دلیل است که داستان های بسیار مهمّی که تأکیدهای اعتقادی امامیه پیرامون آن گسترش یافت از آثار سیره - مغازی حذف، و به مضامینی جدید آراسته و عادی سازی شد تا در فصولی مختلف که برای زندگی این «چهارده حجّت» در نظر گرفته شده بود، پراکنده شوند، چنان که در کتاب های امامیه در پایان قرن سوم / نهم و آغاز قرن

۱- Cf. Wansbrough, The Sectarian Milieu, ۱ ff., ۴۶, ۸۵-۹۰, and chapter ۴ ``Epistemology,"

۲- Cf. Jarrar, ``The Sra", ۲-۳.

۳- Cf. Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, ۲۹ ff.

۴- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۹ و یادداشت ۳ همان صفحه.

۵- Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, Chap. ۳.

چهارم / دهم می بینیم. به جای «علی علیه السلام در سیره» اکنون در تأکید اعتقادی، نه فقط علی علیه السلام یک اسطوره و پرتوی از نور الهی، بلکه حتّی یک «خاندان مقدّس» جهانی و اساطیری جلوه گر می شود. در حقیقت، بخش اعظم آثار سیره – مغازی (یعنی، مبعث و مغازی) فی نفسه به عرصه ای تبدیل شد برای جلوه دادن نقش حماسی و «افسانه ای» علی علیه السلام و ناچیز شمردن دشمنان او و نیز مباهات کردن به فضائل اصحابی که بعدا در کنار او مبارزه کردند، از یک سو، و بهره گیری از آن برای مجادله با سنّیان و سایر فرقه ها،

از طرف دیگر.

ضمیمه ۱

الف. المبتدأ

۱)(۱)... بزنطی – ابان – موسی بن اکیل – علاء بن سیّابه – جعفر الصادق علیه السلام(۲): در تفسیر آیه ۴۲ سوره هود: «نوح پسرش را که در گوشه ای ایستاده بود ندا داد: ای پسر، با ما سوار

شو و با کافران مباش»(۳)، ابان سخنان امام جعفر صادق علیه السلامرا نقل می کند که آن حضرت توضیح می دهد بر طبق لغت طی ء، منظور از پسرش در حقیقت پسر همسرش است. بنا بر روایت شیعی، پسر پیامبری که حامل نور لایزال الهی برای امامان است، نمی توانسته است کافر باشد، و بنابراین، یک راه حلّ، جایگزین کردن او با ناپسری نوح بود. قاسم بن

سلام (وفات، ۲۲۴/۸۳۸)، از علمای سنّی، همین توضیح را بدون ذکر منبع عرضه می کند(۴)، و طبری در تفسیر خود آن را به امام باقر علیه السلام نسبت می دهد(۵). در شرح سلمه بن فضل از سیره ابن اسحاق، روایتی از ابن عباس نقل می شود که می گوید این پسر

۱- در خصوص اطّلاعات زندگینامه ای راجع به نام راویان، ر.ک: ضمیمه ۲.

۲- علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۲۹؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۱، ص ۳۳۷.

۳- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمّد آیتی.

۴- ابن سلام، لغات القبائل الوارده فی القرآن، ص ۱۳۴.

۵- طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۳۱، سطرهای ۱-۴.

شقی(۱) بود و بی اعتقادی خود را پنهان کرده بود(۲). این آیات در واقع گرفتاری زیاد برای مفسّران شیعه، سنّی و سایر فرق پدید آورد، و توضیحات گوناگونی مطرح شده است که در این جا قصد بحث در آنها را ندارم(۳).

۲)... بزنطی - ابان - ابو بصیر - امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام(۴): قرار بود اسحاق قربانی شود و نه اسماعیل. این مطلب همواره میان علمای مسلمان، چه شیعه و چه سنّی، مورد اختلاف بوده است، هر چند اکثریّت آنان بعدا بنا بر اجماع پذیرفتند که آن پسر، اسحاق

بود(۵). هنگام اختلاف میان اعراب و ایرانیان در قرون اوّلیه اسلام، برخی علمای ایرانی ادّعا کردند که ایرانیان از نسل اسحاقند(۶).

۳)... بزنطی - ابان(۷): در این ارتباط، ابان نظر فقهی امام جعفر صادق علیه السلام را در خصوص تحریم خوردن طحال و خصیتان ذکر می کند (قُلتُ لأبی عبد اللّه...) و توضیح می دهد که این اجزای تحریم شده سهم شیطان از گوسفند قربانی است.

۴)... عبداللّه بن مفضّل - ابان - ابان بن تغلب - ابن جبیر - ابن عبّاس(۸): در روایتی مفضّل راجع به حضرت یوسف، جبرئیل بر یعقوب ظاهر می شود و به او خواندن دعایی را می آموزد، بی درنگ پس از آن، این پیام آور بشارتی درباره یوسف و بنیامین به او می دهد

و پیراهن یوسف را بر رخسارش می اندازد تا بینایی خویش را بازیابد. در این دعا یعقوب

با واسطه اهل کسا از خداوند تقاضا می کند یوسف و بنیامین را به او باز گرداند.

۱- از لغت شقی نباید مستقیما معنی محکوم به جهنّم را استنباط کرد: در صدر اسلام، خاصّه در مجامع ضد جبرگرایی، در این کلمه معنی «بدبخت» استنباط می شد، ر.ک: van Ess, Zwischenḥadt und Theologie, Berlin, ۱۹۷۵, ۲۶ ff، نباید از یاد برد که ابن اسحاق متّهم به انکار قضا و قدر قَدَری بود.

۲- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳- ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۳۰-۳۳ ؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۱، ص ۱۵۸، ۱۶۴-۱۶۵.

۴- مجلسی، بحارالأنوار، ۱۲، ص ۱۲۸.

۵- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ طبری، جامع البیان، ج ۲۳، ص ۵۱-۵۷، بیشتر در ص ۵۴.

۶- Cf. W.M. Watt, ``Isḥāk," in EI۲, IV, ۱۰۹-۱۰.

۷- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۲، ص ۱۳۰.

۸- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۶۱، به ویژه ص ۲۶۰.

۵)... احمد بن حسن میثمی - ابان - موسی نمیری(۱): خبری درباره امام باقر علیه السلام که شنیده شد دعای الیاس را به عبری می خواند. این خبر تأییدی است بر علم امام به زبان های بشری(۲).

۶)... علی بن حکم - ابان - ابو العبّاس - امام جعفر صادق علیه السلام(۳): در تفسیر آیه ۱۳ سوره سبأ، «برای وی هر چه می خواست از بناهای بلند و تندیس ها و کاسه هایی چون حوض و دیگ های محکم بر جای، می ساختند...»(۴). امام صادق علیه السلام توضیح می دهد که منظور از تندیس ها پیکره های آدمی نیست، بلکه تندیس های درختان است. این اشاره ای به اختلاف نظر مربوط به تحریم هنرهای تجسّمی در صدر اسلام است(۵).

۷)... ابن ابی عمیر - ابان - امام جعفر صادق علیه السلام(۶): خبری در تأیید قدرت های خارق العاده علی علیه السلام، بهترین وصیِّ بهترین پیامبر، با مقایسه کردن آن حضرت با آصف(۷)، وصیّ حضرت سلیمان.

۸)... بزنطی - ابان - کثیر النّواء - امام باقر علیه السلام(۸): عاشورا روزی است که حضرت عیسی علیه السلام به دنیا آمد، نوعی زمان دوری که امام حسین علیه السلام را همتای حضرت عیسی علیه السلام می کند.

۹)... ابن ابی عمیر - ابان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عبّاس(۹): در مجادله شیطان با

۱- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۳، ص ۴۰۰.

۲- ر.ک: صفّار قمی، بصائر الدرجات، ص ۳۳۵-۳۵۴؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ۲۲۷-۲۲۸.

۳- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۴، ص ۷۴.

۴- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمّد آیتی.

۵- در خصوص دیدگاه شیعی، ر.ک: R. Paret, ``Das islamische Bilderverbot und die Schia", in Rudi Paret. Schriften zum Islam, ed. J. van Ess, Stuttgart, ۱۹۸۱, ۲۲۶-۳۷.

۶- مجلسی، بحارالأنوار، ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۷- آصف بن برخیا، ر.ک: The Jewish Encyclopedia, New York/London, ۱۹۰۲, I, ۱۶۲.

۸- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۴، ص ۲۱۴.

۹- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۴، ص ۲۷۰.

مسیحیان، هنگامی که شیطان به حضرت عیسی علیه السلام گفت روزی فرا خواهد رسید که آن حضرت بر آسمان ها و زمین فرمانروا باشد، حضرت عیسی علیه السلام در نفی این ادّعا باید پاسخ می داد: «حمد و سپاس خدای را سزاست».

۱۰)... ابن ابی عمیر - ابـان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عبّاس(۱): خبری راجع به عزیر که در آن از حکم مربوط به عـذاب اطفـال و رحمت خداونـد دفـاع می شـود. این موضـوع در پایـان قرن دوم / هشـتم مـورد تـوجّه و فعّالاـنه دربـاره اش بحث می شد(۲).

ب. ولادت مبعث و مغازی

۱)... ابن ابی عمیر و بزنطی - ابان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عبّاس(۳): هنگامی که کعب بن اسد از بزرگان یهود را پس از شـکست بنی قریظه نزد حضـرت پیامبر آوردند، آن حضـرت پیشگویی ابن حِوّاش (یا خراش)، یکی از پیشوایان یهودی اهل شام [یعنی، فلسطین؟] را درباره ظهور پیش بینی شده یک پیامبر عرب(۴)، و تقاضای ابن حوّاش از یهودیان که به آن حضرت ایمـان آورنـد، بـه او یـادآور شدنـد. کعـب آن واقعـه را تأییـد کرد، امّـا گفـت ترجیـح می دهـد یـک یهـودی بمیرد مبـادا خویشاونـدانش بگوینـد از بیم مرگ تغییر دین داد. هر چنـد سـیره نویسان مختلف از کعب بن اسـد یاد کرده اند، امّا این واقعه خاص

فقط در واقدی(۵) به چشم می خورد و سلسله اسناد آن به ایّوب بن بشیر معاوی ختم

۱- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۴، ص ۳۷۱.

۲- ر.ک: اشعری، مقالات الإسلامیّین، ص ۲۰۰-۲۰۱، ۵۵۵-۵۵۶، خیّاط، کتاب الإنتصار، ص ۶۵.

۳- ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۱۹۸؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۲۰۶، ج ۲۰، ص ۲۴۷؛ طبرسی، إعلام الوری، ص ۶۹؛ قمی این خبـر را در تفسیر خود ج ۲، ص ۱۶۶ در ضـمن روایت طولاـنی تری راجع به بنو قریظه ذکر می کنـد بی آن که سلسله اسناد آن را بیاورد.

۴- برخی از کلمات بیان شـده در این پیشـگویی چنان که ابان و واقـدی آورده اند، در پیشـگویی ابن هیبان، یهودی دیگری از شـام که چنـد سـال قبـل از ظهور اسـلام در میـان بنی قریظه ساکن شـد، دیـده می شود. برای نمونه، ر.ک: ابن بُکیر در بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۲، ص ۸۰-۸۱؛ ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۱۳؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۶۰.

۵- کتاب المغازی، ج ۲، ص ۵۱۶.

می شود. واقدی در چند صفحه جلوتر خبر دیگری را نقل می کند که به محمّد بن مسلمه(۱) برمی گردد و این واقعه را شرح می دهد(۲)؛ بنابراین گزارش، خود کعب در آغاز جنگ به منظور آن که بنی قریظه را متقاعد کند تا به حضرت محمد صلی الله علیه و آله ایمان بیاورند،

پیشگویی حِوّاش [در اثر واقدی چنین ضبط شده] را به آنان یادآور شد، امّا آنان نپذیرفتند(۳). این خبر به عنوان یکی از علائم پیشگویی در هر دو کتاب کلینی و مجلسی دیده می شود؛ با در نظر داشتن آن که ما فقط با قطعه هایی منسوب به ابان سر و کار داریم،

قضاوت در این باره که آیا خبر اصلی در مغازیِ انتشار یافته به نام ابان طولانی تر بوده است یا نه، کاری دشوار است. با این همه، به نظر می رسد خبر ابان شرح خلاصه شده ای از دو خبری باشد که واقدی به آنها اشاره کرده است. سلسله اسناد ابان او را از طریق ابان بن تغلب – عکرمه به ابن عبّاس برمی گرداند که پیشتر به بحث در آن پرداخته ام.

۲) سه خبر طولانی به نقل از ابن ابی عمیر و بزنطی – ابان با سلسله اسنادی ناقص، همگی شامل تولّد حضرت پیامبر و وقایع بعد از آن؛ اخبار (الف) و (ب) به بهترین شکل می توانند ترکیبی از خبرهای متفاوتی توصیف شوند که از منابع مربوط به تحوّل ناگهانی

ایجاد شده در هر دو جهان کیهانی و زمینی به محض تولّد آن حضرت به ما رسیده است(۴)؛ در این جا یک نکته جالب به چشم می خورد، یعنی، اظهار نظر امام صادق علیه السلام در

خبر اوّل دایر بر آن که لغت آل اللّه که در متن به نظر می رسد اشاره به قریش باشد فقط به این دلیل به آنها اطلاق شده است که در حرم ساکنَند، و بدین ترتیب آن را از لغت اهل البیت که محدود به اهل کسا و امامان است، متمایز می کند؛ خبر (ج) از لحظه واقعی

وضع حمل آمنه، نور همراه با تولّد، و اشخاصی که از آسمان بر او نازل شدند سخن

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۵.

۲- کتاب المغازی، ج ۲، ص ۵۰۱-۵۰۲.

۳- در منابع دیگر هم گفته می شود کعب بیهوده تلاش کرده است تا بنی قریظه را متقاعد کند که به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آورند.

۴- الف)، مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۲۵۷-۲۵۹؛ ب) ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۲۶۹-۲۹۸؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۲۶۹-۲۷۰.

می گوید(۱). در این جا نه فقط توصیف صحنه پیچیده تر و شگفت انگیزتر از خبرهای دیگر از این نوع است، بلکه یک عمل تطهیر (که در عین حال، مستلزم باز شدن سینه نیست)(۲)به محض وضع حمل رخ می دهد و بر طفل مُهر نبوّت نقش می بندد.

۳)... بزنطی – ابان – کثیر النّواء – امام جعفر صادق علیه السلام(۳): در بیست و هفتم رجب نبوّت [کذا!] بر پیامبر نازل شد. این خبر، با توجّه به تعیین تاریخ و استفاده از تعبیر «نبوّت بر آن حضرت نازل شده بود». به جای نزول وحی یا قرآن، خبری منحصر به فرد است.

۴)... بزنطی – ابان – حسن الصیقل – امام جعفر صادق علیه السلام(۴): «نبیّ اُمّی» به معنی آن

است که پیامبر قادر به خواندن و نوشتن نبود. این یک موضوع اعتقادی بحث انگیز در میان فرق مختلف اسلامی است. به نظر می رسد امامیه نخستین این معنا را تبلیغ می کردند، در حالی که علمای اصولی بعدی آن را تأیید نکردند. از امام هشتم، رضا علیه السلام، نقل می کنند که پیامبر می توانست به هفتاد و دو (یا هفتاد و سه) زبان بخواند و بنویسد(۵). یک عقیده شایع آن بود که در لحظه ای که جبرئیل نخستین بار بر پیامبر نازل شد تمام زبان ها به آن حضرت تعلیم داده شد؛ پیامبر پس از آن نمی توانسته است بی سواد باشد، زیرا دستخط های پیامبران پیشین را به حضرت علی علیه السلام آموخت(۶).

۵)... الوشّاء – ابان – ابو بصیر – امام جعفر صادق علیه السلام(۷): هنگامی که بنی قریش (الناس) پیامبر را به دروغ گویی متّهم کردند، نزدیک بود خداوند ساکنان عالم غیر از

۱- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲- Cf. H. Birkeland, The Legend of the Opening of Muhammed's Breast, Uppsala, ۱۹۵۵; Jarrar, Dir Prophetenbiographie, ۱۸۸-۹۵; cf. now U. Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵, ۵۹-۷۵.

۳- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۱۸۹.

۴- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۱۳۲.

۵- ر.ک: ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲.

۶- ر.ک: مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶۶ و ۲۷۸-۲۸۲.

۷- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۸، ۲۱۳.

علی علیه السلام... را نابود کند. حدیث مشابهی در تفسیر قمی (آیات ۵۴-۵۵ سوره ذاریات)(۱)، دیده می شود امّا عبارت «غیر از علی علیه السلام» در آن وجود ندارد؛ در خبری کاملاً ـ متناقض، طبری به نقل از مجاهد (وفات، ۱۰۴/۷۲۲) می گوید وقتی که این آیه نازل شد، علی علیه السلام غمگین شد و گفت: «به پیامبر فرمان داده شده است تا ما را ترک کند»(۲).

۶) ابراهیم بن محمّد ثقفی (وفات، ۲۸۳/۸۹۶)(۳). مؤلّف کتابی در زمینه مغازی، از ابان - ابو داوود - ابو بُریدَه اسلمی چنین نقل می کند(۴): «پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلامفرمود: خداوند تو را در هفت واقعه ملازم من قرار داده است». سه مورد از این حوادث در آسمان و در اثنای دو سفر شبانه(۵)، یکی در شب قدر (لیله القدر)(۶)، یکی هنگامی که پیامبر با جن روبرو شد، یکی هنگام نزول نبوّت(۷) بر آن حضرت، و آخرین مورد در اثنای جنگ احزاب رخ داد. هدف این حدیث تأیید مرتبه برجسته و ممتاز علی علیه السلام است.

۷)... بزنطی - ابان - زراره و اسماعیل بن عبّاد - سلیمان جعفی - امام جعفر صادق علیه السلام(۸): خداوند در اثنای معراج در آسمان چهارم علی علیه السلام را به جانشینی حضرت

محمّد صلی الله علیه و آله برگزید.

۸)... ابن ابی عمیر و بزنطی - ابان - منابع او (جماعت مشیخه)(۹): پیامبر از میان امّت خود دوازده نقیب را که جبرئیل به آنها اشاره کرده بود، به پیروی از روش حضرت

۱- قمّی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۰۶ او این دو آیه را دلیلی برای بداء ذکر می کند.

۲- طبری، تفسیر، ج ۲۷، ص ۷-۸.

۳- ر.ک: پیشتر، ص ۱۶۳.

۴- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۴۰۵.

۵- نتوانستم دریابم که دومین سفر شبانه چه هنگام رخ داده است.

۶- راجع به اهمیّت خاص لیله القدر برای شیعیان، ر.ک: کلینی، الکافی الأصول، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۲.

۷- ر.ک: شماره ۳، که پیشتر ذکر شد.

۸- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۳۴۱.

۹- ابن بابویه قمی، الخصال، ص ۴۹۱-۴۹۲؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۲، ص ۱۰۲ در این هر دو منبع به جای القوافل بخوانید القواقل.

موسی[۱] برگزید، نه نفر خزرجی و سه نفر انصاری[۲]. تمام منابع درباره اسامی هم عقیده اند، ده خزرجی و دو انصاری که در این جلسه معروف به العقبه الأولی شرکت کردند[۳]. هیچ یک از آنان از مداخله جبرئیل سخنی به میان نمی آورد. بخشی از فهرست ارائه شده در خبر ابان با فهرست ذکر شده در سایر منابع مطابقت دارد: در این دو فهرست فقط چهار نام مشترک است. خواننده خبر فورا چنین می پندارد که روایات شیعی نام کسانی را که احتمالاً نسبت به علی بن ابی طالب علیه السلام احساس دشمنی داشته، یا با او جنگیده اند، حذف کرده اند؛ یا نام کسانی را که به حمایت از آن حضرت معروف بوده اند، افزوده اند. امّا با کمال شگفتی، نام اُسید بن حضیر در این فهرست به چشم

می خورد، هر چند امامیه او را از جمله کسانی ذکر می کنند که کوشیدند خانه فاطمه علیهاالسلام را به آتش بکشند[۴]. این نام ها شایان یک بررسی دقیق است.

۹)... ابن ابی عمیر - ابان - فضیل البراجمی[۵]: فضیل گفتگویی را که در مکّه شنیده است نقل می کند. این محاوره بین خالد قسری (وفات، ۱۲۶/۷۴۳-۷۴۴)[۶]، که در آن زمان حاکم مکّه بود، و مفسّر بصری، قتاده بن دعامه سدوسی (وفات، ۱۱۸/۷۳۸) صورت گرفت[۷]. این خبر از چند جهت جالب است. نخست آن که اطّلاعاتی درباره

۱- کعدّه نقباء موسی.

۲- در خصوص روایات گوناگون شیعی راجع به نخستین مجمع عقبه، نیز ر.ک: قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ طبرسی، إعلام الوری، ص ۵۹-۶۰؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۹، ص ۸-۱۶.

۳- ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۳؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۳۹؛ بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۴۱.

۴- ر.ک: حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۱۰۰.

۵- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۹، ص ۲۹۸-۳۰۰.

۶- درباره این شخص ر.ک: S. Leder, Das Korpus al-Haitam ibn `Ad, Frankfurt a.M., ۱۹۹۱, ۱۴۱-۹۶; idem, ``Features of the Novel in Early Historiography", in Oriens, ۳۲ (۱۹۹۰), ۷۲-۱۰۴.

۷- GAS, I, ۳۱ f.

جنگ های بـدر و اُحُـد در اختیار می گـذارد؛ دیگر آن که اهمیّت نبردهای مغازی در جدل قبیله ای و تفاخر در دوره تکوینی را نشـان می دهـد؛ سوم آن که دشـمنی مشهور خالـد قسری با طایفه مُضَـر و با علی بن ابی طالب علیه السـلام را آشـکار می کند(1).

۱۰)... ابن ابی عمیر – ابان – ابان بن تغلب – امام جعفر صادق علیه السلام(2): هنگامی که مهدی قائم(عج) ظهور کند، ۱۳۰۱۳ مَلَـک از او حمـایت خواهنـد کرد، اینـان فرشـتگانی هسـتند که بـا نـوح علیه السـلام در کشـتی، بـا ابراهیم علیه السـلام هنگـام انداختنش در آتش، با عیسـی علیه السـلام هنگام عروج او به آسـمان همراه بودند؛ کسانی که در جنگ بدر شـرکت جستند و ۴۰۰۰ نفری که می خواسـتند همراه امـام حسـین علیه السـلام جنـگ کننـد امّـا اجـازه نیافتنـد، نیز در کنـارش خواهنـد بود. این روایت، ماهیّتی تعصّب آمیز دارد؛ ابن بابویه روایاتی را با اِسناد یک سان ذکر

می کنـد که از حضـرت قائم(عـج) سـخن می گویـد، امّا فقط این روایت با توجّه به مطالب مغازی بسـیار جالب است، هر چند نیازی به ذکر آن در ضمن داستان بدر در مغازی ابان نیست.

۱۱)... بزنطی و ابن ابی عمیر – ابـان – امام جعفر صادق علیه السـلام(3): هنگامی که در جنگ احد مسـلمانان از اطاعت پیامبر سرپیچیدنـد، فقـط علی علیه السـلام و ابودُجـانه ماندنـد و از آن حضـرت دفـاع کردند(4). پیـامبر از ابو دجـانه خواست تـا آن حضـرت را ترک کنـد و به نزدطـایفه اش بـازگردد، امّا او نپـذیرفت. علی علیه السـلام به نبرد با گروههای دشـمن یکی پس از دیگری ادامه داد و آنـان را به هلاـکت رسانـد تـا وقتی که شمشـیرش شـکست. پیـامبر بلافاصـله شمشـیر ذوالفقار خود را به او دادنـد، جبرئیـل بر پیامبر نازل شـد و گفت: «به راستی این مایه تسلّی است [از جانب علی برای تو]»، سـپس پیامبر گفت: «او از من است

---

۱ - Cf. Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۲۴-۲۷; see now idem, ``Sra, Mashāhid and Moghāz'', ۲۳-۲۷.

۲- ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۶۷۱-۶۷۲؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۱۹، ص ۳۰۵.

۳- مجلسـی، بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۷۰-۷۱؛ مقـایسه کنیـد با اِسـناد دیگری مربوط به ابان – نعمان الرازی – امام جعفر صادق علیه السلام؛ در مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۱۰۷.

۴- Cf. Laoust, ``Le role de `Al'', ۱۱.

و من از اویم». جبرئیل پاسخ داد: «و من [جزئی] از هر دوی شما هستم». صدایی از آسمان شنیده شد که می گفت: «لا فتی إلاّ علیّ لا سیف إلاّ ذوالفقار».

این واقعه در روایت تاریخی مشهور و کاملاً تأیید شده است؛ نقش ابو دجانه و شجاعتش نیز در منابع مورد اتّفاق نظر است. با وجود این، نام مردان دیگری در این ارتباط ذکر می شد(۱)، و روشن است که چنان واقعه ای امتیازی بود که نسل های بعدی در بحث های سیاسی و قبیله ای به منظور ادّعای فضل و سابقه از آن استفاده می کردند. واقدی می گوید چهارده نفر نزد پیامبر ماندند، هفت انصاری و هفت قرشی (حدّ اعتدال!)، و از ابوبکر نام می برد. روایتی دیگر از جابر بن عبداللّه (وفات، ۷۸/۶۹۷ یک انصاری که به سبب علاقه به علی علیه السلام مشهور است و در جنگ های آن حضرت در کنار او بود)(۲)، می گوید یازده انصاری برای دفاع از پیامبر ماندند؛ از آن جمله، طلحه بن عبیداللّه قرشی، رقیب علی علیه السلام در جنگ جمل(۳). نام طلحه در منابع مختلف در کنار نام سعد بن ابی وقّاص دیده می شود. سلیمان تیمی که عشق علی علیه السلام را در سر دارد(۴)، فقط نام طلحه و سعد بن ابی وقّاص را ذکر می کند(۵).

۱۲)... طبرسی(۶): ابان - زراره بن اعین - امام باقر علیه السلام(۷): پس از آن که علی علیه السلام قموص، دژ (حصن) خیبر را گشوده بود، پیامبر صلی الله علیه و آله به او گفت که هم خودش و هم خداوند از او راضی اند.

۱- برای نمونه، ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۸۲؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۴۲؛ بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۶۶.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۵۷۴؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۰۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۲.

۳- بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۴- ر.ک: متن اصلی پیشتر ص ۱۵۳-۱۵۴ و یادداشت ۱، ص ۱۵۴.

۵- بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۳، ص ۲۳۵.

۶- طبرسی معمولاً اظهار می دارد که از «کتاب ابان» رونویسی می کند و سلسله اسناد او را ذکر نمی کند.

۷- طبرسی، إعلام الوری، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۲۲.

۱۳)... ابن شهر آشوب: پیش از ورود پیامبر صلی الله علیه و آله به مکّه، ابو سفیان در مدینه به حضور آن حضرت رسید و قول داد معاهده صلح را نقض نکند، اگر چه قریش(۱) به خزاعه، از

هم پیمانان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله حمله کرده بودند. در حالی که تمام منابع تأکید می کنند ابو سفیان اهل مکّه بود، این روایت می گوید که او اهل شام بود(۲).

۱۴)... ابن ابی عمر - ابان - عجلان بن صالح - امام جعفر صادق علیه السلام(۳): علی علیه السلام با دست خالی در جنگ حُنین چهل نفر را کشت.

۱۵)... طبرسی (از کتاب ابان)(۴): داستان دیدار عامر بن طفیل و اربد بن قیس با حضرت پیامبر. این داستان معمولاً در پایان شرح مغازی ذکر می شود، آن جا که هیأت های نمایندگی را که برای هم پیمانی به مدینه آمدند برمی شمارد(۵). این روایت جالب است، زیرا تعیین تاریخ آن چنان است که گویی بعد از واقعه بنی نضیر رخ داده بود.

این خبر می تواند به روشن شدن شیوه مورد استفاده ابان در تعیین تاریخ کمک کند. ابن اسحاق و واقدی تاریخ آمدن این هیأت نمایندگی را ذکر نمی کنند(۶)؛ طبری آن را مطابق روایت سلمه - ابن اسحاق ذکر می کند(۷)، و آن را پس از وقایع سال دهم هجرت می آورد. بخاری آن را با وقایع بئر معونه ذکر می کند که به اظهار او باید پیش از واقعه خندق رخ

داده باشد، و از هیأت نمایندگی سخنی نمی گوید(۸). در حقیقت، ابن اسحاق و واقدی اشاره می کنند که عامر بن طفیل پیش از واقعه بنی نضیر به مدینه آمد امّا بدون پذیرفتن

۱- برخی منابع می گویند بنی بکر، هم پیمانان قریش بودند که دست به حمله زدند.

۲- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۰۶ و بعد، مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۱۲۶.

۳- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۱۷۶.

۴- طبرسی، اعلام الوری، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۳۶۵.

۵- برای نمونه، ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۷۹.

۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۶۸؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۲؛ بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۵، ص ۳۱۸ و بعد.

۷- طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۴۴.

۸- ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۳۹۰؛ بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۵، ص ۳۲۰.

اسلام از آن شهر رفت، و حرام بن ملحان را که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله همراه یک هیأت

نمایندگی فرستاد تا اصول اسلام را به مردم نجد بیاموزد، به قتل رساند و این کار باعث

وقایع بئر معونه شد(۱). بنابراین، در حالی که بخاری ذکری از هیأت نمایندگی به میان نمی آورد و هر دو واقعه را یکی تلقّی می کند، ابن اسحاق و واقدی به سه واقعه اشاره می کنند: یک هیأت نمایندگی اوّل، وقایع بئر معونه، و یک هیأت نمایندگی دوم بدون تعیین تاریخ در طی سال اعزام نمایندگان. ابان بن عثمان تاریخ اعزام این هیأت نمایندگی

آخر را پس از واقعه بنی نضیر تعیین می کند، هر چند نمی دانیم که آیا از هیأت نمایندگی

اوّل سخنی گفته است یا نه.

ضمیمه ۲

الف: اطّلاعات زندگینامه ای

أبان

بن عثمان بن یحیی بن زکریّاء البَجَلیّ اللؤلؤیّ الأحمر الکوفیّ مولی بجیله من بطون کِنده، تفرّقت بعد حرب الفِجار مع کلب بن وبره فی بطون العرب، کانت تنزل الکوفه (جمهره ابن حزم ۸۸–۳۸۷؛ مقاتل الطالبیّین ۱۰۲)؛ أصله من الکوفه و کان یسکنها تاره و فی البصره أُخری؛ أکثر عنه من البصریّین أبو عبیده معمر بن المُثَنّی

(۲۰۹/۸۲۴) و أبو محمّد ابن سلّام الجُمَحیّ (۲۳۲/۸۴۶)، کما روی عنه الجاحظ (۲۵۵/۸۶۸) فی مؤلّفاته.

له کتاب یجمع المبدأ و المغازی و الوفاه و السّقیفه و الرّدّه.

نقل عنه الیعقوبیّ (ح ۲۹۲/۹۰۴) و عدّه فیمن روی عنهم فی کتابه من أصحاب السیر و المغازی و التواریخ (تاریخ الیعقوبیّ ۲/۶)؛

و لم یترجم ابن الندیم (بعد ۳۸۵/۹۹۵) لأبان و لم یذکر بالتّالی کتابه؛

و ذکره النجاشیّ (۴۵۰/۱۰۵۸) فی رجاله ۱/۸۰–۸۱؛

۱– ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۱۸۴ و بعد؛ واقدی؛ مغازی، ج ۱، ص ۳۴۶ و بعد؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۵۱ و بعد؛ بیهقی، دلائل النبوّه، ج ۳، ص ۳۳۸ و بعد.

والطوسیّ (۴۶۰/۱۰۶۷) فی الفهرست ۱۸-۱۹؛

و لم یذکره علیّ بن موسی بن طاووس (۶۶۴/۱۲۶۵) فی سعد السعود و لا فی غیره من کتبه (cf. Kohlberg, Ibn ṭāws).

نقل عنه دون ذکر الکتاب بالاسم:

ابن بابویه (۳۸۱/۹۹۱) فی الخصال ۱/۵۰-۵۱؛ و العلل ۱/۲۹، ۳۵، ۳۷؛

الشیخ المفید (۴۱۳/۱۰۲۲) فی الأمالی، ۵۳، ۲۱۲؛ و الاختصاص ۲۹۹؛

الرّاوندیّ، سعید بن هبه اللّه (۵۷۳/۱۱۷۷) فی الدّعوات ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۵۳؛

الطَّبْرِسیّ (۵۴۸/۱۱۵۴) فی إعلام الوری ۸۲-۱۳۰، ۱۳۷-۱۳۸ «فی کتاب أبان بن عثمان»؛ و غیرهم.

مصادر ترجمته:

الثقات لابن حِبّان، أبو حاتم محمّد البُسْتی (۳۵۴/۹۶۵) ۸/۱۳۱ «أبان بن عثمان الأحمر، کوفی یروی عن أبان بن تغلب، روی عنه أهل الکوفه، یُخطئ ویَهِم»؛ الضُّعفاء للعُقَیْلی، محمّد بن عمرو (۳۲۲/۹۳۴) ۱/۳۷-۳۸؛ اختیار معرفه الرّجال للکشّیّ ۳۵۲ (۶۵۹-۶۶۰)، ۳۷۵ (۷۰۵)، ۴۱۱ (۷۳۳)، رجال النجاشیّ ۱/۸۰-۸۱ (۷)؛ الفهرست للطّوسیّ ۱۸-۱۹ (۵۲)؛ معجم الأدباء لیاقوت (۶۲۶/۱۲۲۹) ۱/۳۹ (۳) نقلاً عن الطّوسیّ؛ رجال ابن داوود الحِلّیّ (بعد ۷۰۷/۱۳۰۷) ۳۰ (۶)، ۲۲۶ (۳) فی قسم المجروحین و المجهولین: «کوفیّ المسکن بصریّ الأصل کان ناووسیّا»، میزان الاعتدال للذهبیّ، محمّد ابن أحمد (-۷۴۸/۱۳۴۸) ۱/۱۰ (۱۳): «أبان بن عثمان الأحمر عن أبان بن تغلب تُکُلِّم فیه و لم یُتْرک بالکلّیه، و أمّا العُقیلی فاتّهمه»؛ الوافی للصّفدی ۵/۳۰۲ (۲۳۶۴) نقلاً عن الطوسیّ؛ لسان المیزان لابن حجر العَسقلانیّ (۸۵۲/۱۴۴۸) ۱/۲۴؛ جامع الرّواه للأردبیلیّ ۱/۱۲-۱۵؛ الذّریعه لآغا بزرک ۱۹/۴۷ (۲۴۸)، ۲۱/۲۸۹ (۵۱۰۶) أعیان الشّیعه لمحسن الأمین ۲/۱۰۰-۰۲؛ معجم رجال الحدیث للخوئیّ ۱/۱۳۹، ۱۵۷-۷۰؛ أحمد پاکتچی فی: دائره المعارف الإسلامیّه الکبری ۱ (۱۳۶۷)، ص ۴۴-۴۵؛ J. van Ess, Theologie، ۲/۴۲۵.

ص:۱۹۱

ب: منابع مستقیم و معلّمان

أبان

بن تغلب (۱۴۱/۷۵۸): ۱۰=۴ سیره، ۶ مبتدأ (المبتدأ: ۲ عن السیفان، ۳ عن عکرمه، ۱ عن ابن جبیر؛ السیره: ۱ عن الصادق، ۱ عن ابن ظریف، ۲ عن عکرمه)؛ أبو سعید البکری، مولی بنی جریر، قارئ، فقیه، لغوی، روی عن زین العابدین و الباقر والصادق، ثقه جلیل القدر صنّف کتاب غریب القرآن (رجال النجاشیّ ۱/۷۳-۷۹؛ طبقات ابن الجزریّ ۱۴؛ جامع الرواه ۱/۹-۱۱؛ منتهی المقال ۱/۱۳۲-۱۳۵؛ علی أکبر ضیائی، فی: دائره المعارف ۲/۴۶-۴۷؛ رجال الخوئی ۱/۱۳۳-۵۳؛ van Ess, Thologie ۳۳۴/۱,).

إسماعیل الجعفیّ (مات فی حیاه الصّادق): ۱ مبتدأ (أولو العزم من الرسل، ۵ أسطر)؛ هو إسماعیل بن عبد الرحمن الجعفیّ الکوفیّ تابعی مات فی حیاه أبی عبداللّه

(جامع الرواه ۱/۹۴، ۹۸؛ منتهی المقال ۲/۷۱-۷۲)؛ و ثمّه إسماعیل بن جابر الجعفیّ کان یقول بالاستطاعه من حلقه زراره و لم یرد فی جامع الرواه ۱/۹۳-۹۴ أنّ أبان روی عنه، انظر فیه (van Ess, Theologie, ۱/۳۳۲-۳۳) .

الأعمش (۱۴۸/۷۶۵): ۱ سیره (أسماء النفر الذین أرادوا الایقاع بالرسول بعد تبوک)؛ قال الأردبیلیّ ۱/۳۸۳ «ترک المصنّفون من أصحابنا ذکره و قد کان حرّیا لاستقامته».

بُرَیْد (مات فی حیاه الصادق؛ و قیل (۱۵۰/۷۶۷): ۱ سیره؛ هو برید بن معاویه العجلیّ الکوفیّ عربیّ، روی عن الباقر و الصادق؛ ثقه فقیه له محلّ عند الأئمّه؛ عن الصادق: «بشّر المخبتین بالجنّه برید بن معاویه العجلیّ و أبو بصیر لیث بن البختریّ

المرادیّ و محمّد بن مسلم و زراره، أربعه نجباء أمناء اللّه علی حلاله و حرامه، لو لا هؤلاء لانقطعت آثار النبوّه و اندرست» (جامع الرواه ۱/۱۱۷-۱۹؛ منتهی المقال ۲/۱۳۳-۱۳۶؛ ۳۳۱/۱ ، van Ess, Theologie).

بشیر النبّال: ۱ مبتدأ (خبر خالد بن سنان العبسی)؛ توقّف فی روایته و فی مدحه، جامع الرواه ۱/۱۲۴-۱۲۵؛ و فی منتهی المقال ۲/۱۵۷-۱۵۸ أنّه من أصحاب الصّادق و

أنّه ممدوح.

أبو بصير: ۱۵ = ۸ سيره، ۷ مبتدأ، الأرجع أنّه ليث بن البختريّ المراديّ الكوفيّ، روى عن الباقر و الصادق عليهم السلام، و روى عنه أبان بن عثمان (جامع الرواه ۲/۳۴)؛ و ثمّه أبو بصير يحيى بن القاسم الأسديّ الكوفيّ الأعمى -۱۵۰/۷۶۷؛ و قد اتّهم بالغلوّ و الوقف،

و روى عنه أبان الأحمر و قد اختلط أمرهما على مؤلفى الشيعه (جامع الرواه ۲/۳۳۴-۳۴۸؛ منتهى المقال ۵/۲۶۳-۲۶۹؛ ۱/۳۳۱-van Ess, Thologie ۳۳۲,).

الثمالى = أبو حمزه

أبو الجارود (بين ۱۵۰/۷۶۷ و ۱۶۰/۷۷۶): ۱ سيره؛ زياد بن المنذر الهمدانيّ الكوفيّ، رأس الجاروديّه من الزيديّه، روى عن الباقر و زيد بن عليّ (رجال النجاشىّ ۱/۳۸۷-۳۸۸؛ فهرست الطوسىّ ۷۲-۷۳؛ جامع الرواه ۱/۳۳۹-۳۴۰؛ عليّ بهرميان، فى: دائره المعارف ۵ (۱۳۷۲)، ۲۸۹-۲۹۱، ماهر جَرّار، فى: الكتاب التكريمى لسامى مكارم).

جعفر الصّادق (أبو عبداللّه): ۱۹ = ۶ مبتدأ، ۱۳ سيره

الحارث

بن يعلى بن مرّه: ۱ سيره (موت الرسول)

حُجْر: ۱ مبتدأ: هو حُجر بن زائده الحضرميّ الكوفيّ روى عن الباقر و الصادق، ثقه صحيح المذهب صالح (جامع الرواه ۱/۱۸۰؛ منتهى المقال ۲/۳۳۵-۳۳۷).

الحسن الصيقل: ۱ سيره؛ هو الحسن بن زياد الصيقل الكوفيّ (جامع الرواه ۱/۱۹۹-۲۰۰؛ منتهى المقال ۲/۳۸۳-۳۸۴).

الحسين

بن دينار < الحسن البصريّ: ۱ سيره (المباهله).

أبو حمزه = الثُماليّ ۱۴۸/۷۶۵ (أو ۱۵۰/۷۶۷): ۶ مبتدأ، (واحد منها مكرّر)، ۱ سيره (سيره عليّ فى أهل الشرك)؛ هو أبو حمزه ثابت بن دينار الثُماليّ الكوفيّ الأزديّ من خيار أصحاب الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام، ثقه و له كتب؛ و كتابٌ فى التفسير؛ له ميول زيديّه وقتل أبناؤه الثلاثه فى صفوف زيد بن عليّ؛ كان يقول بالرجعه، و بأنّ اللّه شىء لا كالأشياء (جامع الرواه ۱/۱۳۴-۱۳۸؛ منتهى المقال ۲/۱۹۱-۱۹۷؛ ۱/۳۰۲-۳۰۴ van Ess, Thologie).

أبو داود: ١ سيره (قول الرسول لعليّ كنت معى فى سبعه مواطن).

زراره (١٥٠/٧٦٧): ٧ =، ٢ مبتدأ؛ ابن أعين الشيبانى مولاهم، اسمه عبد ربّه و زراره لقب؛ له كتاب فى الاستطاعه و الجبر رواه عن بعض أصحابه عنه ابن أبى عمير، (جامع الرواه ١/٣٢٤-٣٢٩؛ منتهى المقال ٣/٢٥٠-٢٥٦؛ ١/٣٢١-٣٣٠، van Ess, Thologie).

زيد الشحام: ٢ = ١ مبتدأ، ١ سيره؛ هو زيد بن يونس الكوفيّ روى عن الصادق و الكاظم (جامع الرواه ١/٣٤٤-٣٤٦؛ منتهى المقال ٣/٢٩٥-٢٩٧).

سعيد الأعرج: ١ سيره (حجّ النساء)؛ سعيد بن عبد الرحمن التيميّ مولاهم الكوفيّ، روى عن الصادق و له كتاب، يروى عنه أبان بن عثمان بواسطه سعيد السمّان (جامع الرواه

١/٣٦٠-٣٦١؛ منتهى المقال ٣/٣٤٠).

ابن سيابه: ٢ مبتدأ؛ هو صباح بن سيابه الكوفيّ (جامع الرواه ١/٤٠٩-٤١٠؛ منتهى المقال ٤/٢١).

عبداللّه

بن عطاء: ١ سيره (وصف البُراق)؛ ثمّه أكثر من واحد بهذا الاسم، و يبدو أنّ أبان يروى عن الهاشميّ مولاهم المكّيّ يروى عن الباقر (جامع الرواه ١/٤٩٧).

عجلان

بن صالح: ١ سيره (قتل عليّ بيديه يوم حنين ٤٠)؛ الأرجح أنّه عجلان أبو صالح المدائنيّ و هو الذى يروى عن أبان (جامع الرواه ١/٥٣٦-٥٣٧؛ منتهى المقال ٤/٣٠٣: عجلان أبو صالح).

عقبه: ١ مبتدأ؛ عقبه بن بشير الأسديّ الكوفيّ (جامع الرواه ١/٥٣٩).

عمرو

بن صهبان: ١ سيره (بعير شكى بعد غزوه ذات الرّقاع).

عيسى

بن عبداللّه: ١ سيره (قال لفاطمه اعملى)؛ ابن سعد الأشعرى، روى عن الصادق و الكاظم و له مسائل للرضا (جامع الرواه ١/٦٥٢؛ منتهى المقال ٥/١٦٦-١٦٨).

الفضل أبو العبّاس: ١ سيره (آيه نزلت فى بنى مدلج)؛ يبدو أنّه الفضل بن عبد الملك، أبو العبّاس البقباق الكوفى، روى عن

الصّادق، و روى عنه أبان بن عثمان (جامع

الرواه ۲/۶-۷؛ منتهى المقال ۵/۲۰۱-۲۰۲).

كثير النوّاء: ۳ = ۲ مبتدأ، ۱ سيره؛ هو كثير بن إسماعيل، زيدى بترى (جامع الرواه ۲/۲۸؛ منتهى المقال ۵/۲۵۰-۲۵۲).

ص:۱۹۴

محمّد

بن الحسن بن زياد: ١ سيره (حنين و الطائف)؛ الأرجح أنّه العطّار الكوفى (منتهى المقال ٦/١٤).

محمّد الحلبى: ٥ مبتدأ؛ هو محمّد بن علىّ بن أبى شعبه الحلبى، «وجه أصحابنا و فقيههم و الثقه الذى لا يطعن عليه» (جامع الرواه ٢/١٥١-١٥٢؛ منتهى المقال ٦/١١٤-١١٥).

محمّد

بن مسلم (١٥٠/٧٦٧): ٤ = ٣ مبتدأ (١ مكرّر)، أبو جعفر الأوقص الطحّان الثقفى، طائفى انتقل إلى الكوفه و مات بها و له نحو من ٧٠ سنه، من أصحاب الباقر والصادق، طُعن عليه قوله بالاستطاعه مع زراره و بريد و إسماعيل الجُعْفى، و كلّهم يروى

عنهم أبان الأحمر (جامع الرواه ٢/١٩٣-٢٠٠؛ منتهى المقال ٦/١٩٧-٢٠٢؛ van Ess, Theologie ١/٣٣٠-٣٣١).

أبو مريم: ١ سيره؛ هو عبدالغفّار بن قاسم الأنصارى الكوفى روى عن الباقر و الصادق، ثقه (جامع الرواه ١/٤٦١-٤٦٢؛ منتهى المقال ٤/١٤٣).

معاويه

بن عمّار الدُّهنى (١٧٥/٧٩١): ١ سيره (نقلاً عن ابن سعد و فيه خطأ: الذهبى)؛ و دُهن من بَجيله، مولاهم الكوفى، «عظيم المحلّ فى أصحابنا ثقه، و هو ثقه فى

العامّه» (منتهى المقال ٦/٢٨٠-٢٨٤).

موسى

بن أكيل: ١ مبتدأ؛ النميرى كوفى ثقه، روى عن الصادق (جامع الرواه ٢/٢٧١-٢٧٢؛ منتهى المقال ٦/٣٤٣).

ابن ميمون القدّاح: ١ سيره؛ ميمون القدّاح، صحّح اسمه فى جامع الرواه، مولى بنى

مخزوم المكّى، روى عن الباقر (جامع الرواه ٢/٢٨٦-٢٨٧).

نعمان الرّازى: ٢ سيره (منها ١ شمائل)؛ روى عنه محمّد بن سنان فى مشيخته (جامع الرواه ٢/٢٩٥؛ منتهى المقال ٦/٣٨٥).

يحيى

بن أبى العلاء: ١ سيره؛ الرازى، له كتاب (منتهى المقال ٧/٨-٩).

یعقوب

بن شعیب: ١ مبتدأ (اخلع نعلیک..)؛ ابن مِیثَم الأسدی الکوفی، ثقه روی عن الصّادق، له کتاب، و عنه محمّد بن أبی عمیر و الحسن بن سماعه (جامع الرواه ٢/٣۴٧-٣۴٩؛ منتهی المقال ٧/۶٧).

ص:١٩۵

ضمیمه ۳

أبان بن عثمان (روایه القُمّیّین و هی ناقصه)

جعفر بن بشیر(۱)

محمّد بن الحسین

بن أبی الخطّاب۲محمّد بن جمهور العَمِّی۳

أحمد بن إدریس۴المُعلّی بن محمّد البصری۵

أحمد بن جعفر بن سیفان۶محمّد بن الحسن بن الولید۷

الحسین بن عبیداللّه ۹أبو الحسین بن أبی جید القُمّی۹

أبو جعفر الطّوسی

ص:۱۹۶

۱- أبو محمدّ البَجَلی الوشّاء، من زُهّاد أصحابنا و عُبّادهم، له مسجد بالکوفه فی بَجیله، ثقه مات بالأبواء ۲۰۸/۸۲۳ اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ۶۵؛ رجال ابن داود الحِلّی ۶۲ (۳۰۳؛ جامع الرّواه ۱/۱۵۰-۵۱). ۲- کوفی زیّات، روی عنه الصفّار، همدانی ثقه جلیل -۲۶۲/۸۷۵ (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ۲۴۵؛ جامع الرّواه ۲/۹۶-۹۹). ۳- عربی بصری غال، ضعیف فاسد المذهب لا یُلتفت إلی ما یرویه (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ۲۴۱؛ رجال ابن داود الحِلی ۲۷۱ (۴۳۹) «رأیت له شعرا یحلل فیه محرّمات اللّه تعالی»؛ جامع الرّواه ۲/۸۷). ۴- أبو علی الأشعری القُمّی، ثقه صحیح الروایه و الحدیث -۳۰۶/۹۱۸ (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ۳۲؛ رجال ابن داود الحِلّی ۳۶ (۵۷)؛ جامع الرّواه ۲/۸۷). ۵- أبو الحسن البصری، مضطرب الحدیث و المذهب (رجال ابن داود الحِلّی ۱۹۰ (۱۵۸۰) بصری له کتاب، ثمّ ذکره مع الضعفاء و المجروحین ۲۷۹ (۵۰۷) مضطرب الحدیث و المذهب و یروی عن الضّفعاء؛ جامع الرّواه ۲/۲۵۱). ۶- البَزَوفَری (قریه کبیره قرب واسط و بغداد علی النّهر المُوفّقی غربیّ دجله معجم البلدان ۱/۴۱۲)، روی عنه التَلعُکْبری (هارون بن موسی الشیبانی -۳۸۵/۹۹۵) سنه ۳۶۵/۹۷۵ (جامع الرّواه ۱/۴۳، ۲/۴۴۰). ۷- قمّی، جلیل عارف بالرّجال موثوق به (جامع الرّواه ۲/۹۶). ۸- الغضائری -۴۱۱/۱۰۲۰ (جامع الرّواه ۱/۲۴۶). ۹- علی بن أحمد الکوفی، شیخ النّجاشی (جامع الرّواه ۱/۵۵۴، ۲/۴۲۸).

أبان بن عثمان (روایه الکوفیّین)

محمّد بن أبی بن عیسیمحمّد بن سعید بن أبی نصر

أحمد بن محمّد بن أبی نصر البزنطی

أحمد بن محمّد بن عیسی۱محمّد بن عبداللّه بن زراره۲

إبراهیم بن هاشم القُمّی۳عبداللّه بن جعفر الحمیری۴ علی بن الحسن بن فضّال۵

علی بن إبراهیم أحمد بن محمّد العطّار۷علی بن محمّد۸ محمّد و علی ابنا سلیمان۱۰

أحمد

بن محمّد بن سعید۹

ابن شاذان۱۲أبو الحسن التّمیمی۱۴

محمّد

بن عمر۱۳

أحمد

بن سلیمان۱۶

أحمد

بن عبد الواحد۱۱

أحمد

بن محمّد بن موسی۱۵ابن بابویه۱۷ النجاشی۱۸

محمّد بن النُعمان۱۹الحسین بن عبیداللّه ۲۰

ابن أبی جید القُمّی۲۱

محمّد

بن علی بن الحسین ابن بابویهأبو جعفر الطّوسی

-١

أبو جعفر القُمّی، شیخ قُمّ و وجهها و فقیهها غیر مُدافع؛ لقی الرّضا (١۴٨/٧۶۵ - ٢٠٣/٨١٨) والجواد (١٩۵/٨١٠-٢٢٠/٨٣۵) و الهادی (٢١٢/٨٢٧-٢۵۴/٨۶٨)، ثقه (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ٣٨-۴٠؛ رجال ابن داود الحلّی ۴۴ (١٣١)؛ جامع الرّواه ١/۶٩-٧٠؛ منتهی المقال ١/٣٣٧-۴١).

-٢

حفید زراره بن أَعْین، رجل فاضل دین مجهول الحال (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ٢۵۶؛ جامع الرّواه ٢/١۴١؛ منتهی المقال ۶/٩٧-٩٨).

-٣

أبو إسحاق، أصله کوفی انتقل إلی قُمّ و هو أوّل من نشر حدیث الکوفیّین بقُمّ؛ روی عن الجواد ١٩۵/٨١٠ - ٢٢٠/٨٣۵ (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ١٢؛ رجال ابن داود الحلّی ٣۴ (۴٣)؛ جامع الرّواه ١/٣٨؛ منتهی المقال ١/٢١٣-١٨).

۴- أبو العبّاس القُمّی، شیخ القُمیّین و وجههم، قدم الکوفه بعد سنه ٢٩٠/٩٠٢ فسمع منه أهلُها، ثقه صنّف کُتُبا کثیره (اختیار معرفه الرّجال، فهارسه ١۶١؛ رجال ابن داود الحلّی ١١٧ (٨۴۵)؛ جامع الرّواه ١/۴٧٨-٧٩؛ منتهی المقال ۴/١۶٨).

ص:١٩٧

۵- أبو الحسن الكوفى، فقيه أصحابنا بالكوفه و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث؛ كان فطحيّا [يعنى يقول بإمامه عبداللّه بن جعفر الصّادق المعروف بالأفطح الذى عاش ۷۰ يوما فقط بعد أبيه، ثمّ بإمامه موسى الكاظم] (اختيار معرفه الرّجال، فهارسه ۱۸۸-۱۹۰؛ منتهى المقال ۴/۳۷۹-۸۲).

۶-

القُمّى، ابن الذى قبله، ثقه فى الحديث، ثبت معتمد، أكثر عنه الكلينى، سمع و أكثر و صنّف كتبا و أضرّ فى وسط عمره (اختيار معرفه الرّجال، فهارسه ۱۷۹؛ رجال ابن داود الحلّى ۱۳۰ (۱۰۱۸)؛ جامع الرّواه ۱/۵۴۵-۴۶؛ منتهى المقال ۱/۳۴۸-۲۵).

۷-

القُمّى، سمع عنه ابن أبى جيد القُمّى (رقم ۲۱) سنه ۳۵۶/۹۶۶ (رجال ابن داود الحلّى ۴۵ (۱۳۶) مهمل؛ جامع الرّواه ۱/۷۱-۷۲؛ منتهى المقال ۱/۳۴۸-۵۰).

۸-

ابن الزبير القُرشى الكوفى -۳۴۸/۹۵۹ و قد ناهض المائه، روى عن ابن فضّال جميع كتبه (جامع الرّواه ۱/۵۹۸؛ منتهى المقال ۵/۵۵-۵۴).

۹-

أبو العبّاس ابن عقده، الزيدى، الجارودى، ثقه جليل عظيم الحفظ ۲۴۹/۳۶۳-۳۳۰/۹۴۱ (رجال

النّجاشى ۱/۲۴۰-۴۲؛ جامع الرّواه ۱/۶۵-۶۷؛ منتهى المقال ۱/۳۲۵۳-۲۵؛ أحمد پاكتچى فى:

دائره المعارف الإسلاميه الكبرى ۴/۳۱۸-۲۰؛ GAS ،۱۸۲/۱؛ Günther, Quellenuntersuchungen, S ۱۲۷-۳۱).

۱۰-

أبو الحسن على بن سليمان الزرارى، «كان له اتّصال بصاحب الأمر عليه السلام، و خرجت إليه توقيعات، ورع ثقه لا يُطعن عليه فى شىء» (رجال ابن داود الحلّى ۱۳۸ (۱۰۵۴)؛ جامع الرّواه ۱/۵۸۳-۸۴؛ منتهى المقال ۵/۱۸-۱۹)؛ و أخوه محمّد - ۳۰۱/۹۱۳ (رجال ابن داود الحلّى ۱۷۳ (۱۳۹۲)؛ جامع الرّواه

۲/۱۲۰؛ منتهى المقال ۶/۶۰-۶۱).

۱۱-

أبو عبداللّه ابن عُبْدون من شيوخ الأدب، لقى على بن محمّد بن الزبير القرشى -۴۲۳/۱۰۳۱ (رجال النّجاشى ۱/۲۸۸ (۲۰۹)؛

رجال ابن داود الحلّی ۳۹ (۸۷)؛ جامع الرّواه ۱/۵۳؛ منتهی المقال

۸۲-۱/۲۸۰).

۱۲-

محمّد بن علی بن شاذان القزوینی شیخ النّجاشی (منتهی المقال ۶/۱۲۳؛ مشیخه النّجاشی ۱۷۸).

۱۳-

لم أقع علی ترجمه له.

۱۴-

لم أقع علی ترجمه له.

۱۵-

ابن أبی الصّلت الأهوازی، روی عنه الطوسی جمیع روایه ابن عقده و کتبه (جامع الرّواه ۱/۷۱؛ منتهی المقال ۱/۳۴۴).

۱۶-

الزراری.

۱۷-

أبو الحسن علی بن الحسین شیخ القُمّیین فی عصره، ثقه جلیل له کتب کثیره، عاصر السّفراء و أخذ عنهم ۳۲۹/۹۴۰- (جامع الرّواه ۱/۵۷۴-۷۵؛ منتهی المقال ۴/۳۹۶-۹۷).

۱۸-

۳۷۲/۹۸۲-۴۵۰/۱۰۵۸.

۱۹-

الشیخ المفید ۳۳۳/۹۴۴-۴۱۳/۱۰۲۲.

۲۰-

الغضائری ۴۱۱/۱۰۲۰ (جامع الرّواه ۱/۲۴۶؛ منتهی المقال ۳/۴۷-۴۹).

-۲۱

علی بن أحمد الکوفی، شیخ النّجاشی (جامع الرّواه ۱/۵۵۴، ۲/۴۲۸؛ مشیخه النّجاشی ۱۵۶-۵۷).

ص:۱۹۸

ضميمه ۴

سندا البزنطى و ابن أبى عمير عن أبان فى قسم المبتدأ من بحارالأنوار

* البزنطى هو أحمد بن محمّد بن أبى نصر (۲۲۱/۸۳۵)، كوفى لقى الرّضا و كان عظيم المنزله عنده فهرست الطوسى ۱۹-۲۰؛ رجال النّجاشى ۱/۲۰۲-۲۰۴ (رقم ۱۷۸)؛ جامع الرّواه ۱/۵۹-۶۱؛ ۲۲۲، van Ess, Theologie, ۱/۳۴۸; Kohlberg, Ibn ̣āws.

** ابن أبى عمير هو محمّد بن أبى عمير زياد بن عيسى (۲۱۷/۸۳۲)، بيّاع السابرى مولى الأزد من موالى المهلّب بن أبى صفره بغدادى الأصل و المقام و وجه من وجوه الرّافضه حُبِس زمن الرّشيد، كان وكيل موسى الكاظم، فهرست الطوسى ۱۳۸؛ جامع الرّواه ۲/۵۰-۵۷؛ دائره المعارف ۱/۳۴۲-۳۴۳؛ ۱/۳۴۸-۳۸۶، van Ess, Theologie.

* - ۱۱/۳۳ الخصال: .. محمّد بن على الكوفى < البزنطى < أبان < إسماعيل الجعفى < أبو جعفر [أولو العزم من الرسل، ۵ أسطر]؛

** - ۱۱/۳۶ الخصال: .. ابن أبى عمير < أبان بن عثمان < أبان

بن تغلب< سفيان

بن أبى ليلى < الحسن بن على [سأله ملك الروم عن خمسه أشياء خلقها اللّه لم تخرج من رحم..، ۳ أسطر]؛

* - ۱۱/۱۰۰ علل الشرائع: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < محمّد الحلبى < أبو عبداللّه [تسميه آدم، سطران]؛

* - ۱۱/۱۰۳ علل الشرائع: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < محمّد الحلبى < أبو عبداللّه [خلق آدم، ۸ أسطر]؛

** - ۱۱/۱۱۳ قصص الأنبياء: .. ابن أبى عمير < أبان < محمّد الحلبى] < مثل ۱۱/۱۰۳]؛

* - ۱۱/۱۷۵ معانى الأخبار: ماجيلويه < عمّه < البرقى< البزنطى < أبان < ابن سيابه < أبو عبداللّه [طاف آدم بالبيت مائه عام، ۸ أسطر]؛

** - ۱۱/۱۷۸ تفسير القُمّى: أبوه < ابن أبى عمير < أبان < أبو عبداللّه [بقى آدم ساجدا أربعين صباحا، ۳۲ سطرا].

ص:۱۹۹

* – ۱۱/۱۸۱ قصص الأنبياء: ابن عيسى < البزنطى < أبان < محمّد

بن مسلم < أبو جعفر [الكلمات التى تلقّى بهنّ آدم ربّه، ۵ أسطر]؛

* – ۱۱/۲۱۰ قصص الأنبياء: ماجيلويه < عمّه < البرقى < البزنطى < أبان < ابن سيابه < أبو عبداللّه [مثل ۱۱/۱۷۵]؛

* – ۱۱/۲۹۱ علل الشرائع: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < محمّد

بن مسلم < أبو جعفر [سمّى نوح عبدا شكورا، ۴ أسطر]؛

** – ۱۱/۲۹۳ الكافى: . على بن إبراهيم < أبوه < ابن أبى نصر [عمير؟ <]أبان<

زراره < أبو جعفر [لمّا هبط نوح من السفينه، ۱۳ سطرا].

* – ۱۱/۳۱۸ الخصال: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < كثير النوّاء < أبو عبداللّه [ركب نوح السفينه فى أوّل يوم من رجب، سطران]؛

* – ۱۱/۳۲۴ قصص الأنبياء: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < أبو حمزه < أبو رزين الأسدى < على [لمّـا فرغ نوح من السفينه، ۶ أسطر]؛

* – ۱۱/۳۳۷ تفسير القمّى: .. أحمد بن إدريس < البزنطى < أبان < موسى

بن أكيل <العلاء بن سيابه < أبو عبداللّه }]و نادى نوح ابنه{ ابن زوجته، ۳ أسطر]، و الخبر فى التفسير ۱/۳۲۹؛

** – ۱۱/۳۸۵ علل الشرائع: .. محمّد بن زياد الأزدى < أبان < أبان

بن تغلب< سفيان

بن [أبى] ليلى [مثل ۱۱/۳۶]؛ [سأله ملك الروم عن خمسه أشياء خلقها اللّه لم تخرج من رحم..، ۳ أسطر]؛

** – ۱۲/۴-۵ علل الشرائع: .. ابن يزيد < ابن أبى عمير < أبان < محمّد

بن مروان <عمّن رواه < أبو جعفر [لمّا اتخذ اللّه إبراهيم خليلا أرسل له ملك الموت...، ۱۰ أسطر].

** – ۱۲/۳۹ قصص الأنبياء: .. ابن أبى عمير < أبان < أبو عبداللّه... النبى [النمرود و إبراهيم و النّار، ۸ أسطر]؛

** – ۱۲/۴۴ الكافى: .. على بن إبراهيم < أبوه < البزنطى < أبان < حُجر < أبو عبداللّه إبراهيم، ۱۵ سطرا]؛

- ۱۲/۷۷ علل الشرائع: .. على بن الحكم < أبان < محمّد الواسطى < أبو عبداللّه [أوحى اللّه إلى إبراهيم أنّ الأرض قد شكت من عورتک، ۴ أسطر]؛

* - ۱۲/۷۹ علل الشرائع: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < أبو بصير < أبو جعفر أو أبو عبداللّه [لمّا قضى إبراهيم مناسكه أتاه ملك الموت، ۱۲ سطرا]؛

** - ۱۲/۸۵ تفسير القمّى: على بن إبراهيم < أبوه < ابن أبى عمير < أبان< الصادق [إبراهيم و زوجه إسماعيل، ۷ أسطر]؛

* - ۱۲/۱۰۴ علل الشرائع: ماجيلويه < عمّه < البزنطى < أبان < عمّن ذكره< مجاهد < ابن عبّاس [الخيل العرب إسماعيل، ۸ أسطر]؛

** - ۱۲/۱۱۱ قصص الأنبياء: .. ابن أبى عمير < أبان < عقبه < أبو عبداللّه [تزوّج إسماعيل من العماليق، ۲۷ سطرا]؛

* - ۱۱۶-۱۲/۱۱۵ الكافى: على بن إبراهيم.. البزنطى < أبان < أبو العبّاس < أبو عبداللّه [لمّا ولد إسماعيل حمله إبراهيم و أمّه على حمار و أقبل معه جبريل..، ۱۱ سطرا، خبران]؛

- ۱۲/۱۱۶ الكافى: .. على بن الحكم < أبان < محمّد الواسطى < أبو عبداللّه [شكوى إبراهيم من سوء خلق ساره ۴ أسطر].

* - ۱۲/۱۱۷ الكافى: .. على بن الحكم < أبان < محمّد الواسطى < أبو عبداللّه [سأل إبراهيم ربّه ابنه تبكيه بعد موته، ۳ أسطر].

* - ۱۲/۱۲۸ الكافى: .. البزنطى < أبان < أبو بصير < أبو جعفر أو أبو عبداللّه [إبراهيم و الذّبيح إسحاق خبر طويل]؛

* - ۱۲/۱۳۰ علل الشرائع: .. البرقى < البزنطى < أبان [قلت لأبى عبداللّه: كيف أصبح الطحال حراما (الذبيح)، ۷ أسطر]؛

* - ۱۲/۱۶۰ علل الشرائع: .. ابن عيسى < البزنطى < أبان < أبو بصير [هلاک قوم لوط، ۲۳ سطرا]؛

* - ۱۲/۱۶۱ علل الشرائع: .. البزنطى < أبان < أبو بصير [لوط، ۶ أسطر]؛

ص:۲۰۱

* – ۱۲/۱۶۲ علل الشرائع: .. محمّد بن الحسين < البزنطى < أبان < أبو بصير< أحدهما [لوط، ۶ أسطر]؛

– ۲۶۰–۱۲/۲۵۶ أمالى الصّدوق: جعفر بن سليمان < عبداللّه بن المفضّل < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < ابن جُبَيْر < ابن عبّاس [يعقوب و يوسف]؛

– ۱۲/۳۰۳ تفسير العيّاشى: عن أبان < محمّد بن مسلم عنهما [إنّ رسول اللّه قال لو كنت بمنزله يوسف حين أرسل إليه الملك يسأله عن رؤياه، ۳ أسطر]؛

– ۱۲/۳۴۱ و ۱۴/۱۹۲ الكافى: .. أحمد بن الحسن الميثمى < أبان < عبدالأعلى مولى آل سام < الصادق [يؤتى بالمرأه الحسناء يوم القيامه.. الفتنه.. فيضرب المثل بمريم و بيوسف، ۸ أسطر]؛

– ۱۳/۱۰ علل الشرائع: .. على بن مهزيار حماد بن عيسى < أبان < عمّن أخبره< الباقر [التلبيه سمّيت كذلك لأنّ موسى أجاب ربّه، ۳ أسطر]؛

* – ۱۳/۱۱ الكافى: .. أحمد بن محمّد < البزنطى < أبان < زيد الشحّام < عمّن رواه < أبو جعفر [حجّ موسى و معه سبعون نبيّا، ۴ أسطر]؛

* – ۷۲–۱۳/۳۸ إكمال الدين: .. جماعه < ابن عيسى < البزنطى < أبان

بن عثمان< بسندين و خيرين بعد أبان [موسى]؛

** – ۱۳/۶۴ علل الشرائع: .. ابن يزيد < ابن أبى عمير < أبان

بن عثمان< يعقوب

بن شعيب < أبو عبداللّه [إخلع نعليك، جلد حمار ميّت، ۳ أسطر]؛

– ۱۲۳–۱۳/۱۲۰ تفسير على بن إبراهيم: أبوه < ابن فضّال < أبان

بن عثمان <أبو عبداللّه [موسى و هارون]؛

* – ۱۳/۱۷۶ الاختصاص:.. ابن عيسى < البزنطى < أبان < أبو حمزه < أبو جعفر [تيه بنى إسرائيل، ۱۶ سطرا]؛

** – ۱۳/۱۷۷ قصص الأنبياء: .. ابن هشام < ابن أبى عمير < أبان

بن عثمان < أبو حمزه < أبو جعفر [نفس الذى قبله، ۱۰ أسطر]؛

– ۲۴۳–۱۳/۲۴۲ رجال الكشّى: .. الحسن

بن فضال < العبّاس

بن عامر < أبان

ص:٢٠٢

< الحارث

بن مغیره < الصادق (و).. ابن أبی عمیر < یحیی الحلبی < أیّوب الحرّ < بشیر <الصادق [موت عبداللّه بن عجلان و مثل موسی و السبعین من قومه، ۸ أسطر]؛

* – ۱۳/۲۶۵ قصص الأنبیاء: .. سعد < ابن عیسی < البزنطی < أبان

بن عثمان < أبو حمزه < عکرمه < ابن عبّاس [قصّه ذبح البقره، ۱۸ سطرا]؛

– ۱۳/۴۰۰ بصائر الدرجات:.. أحمد بن الحسین المیثمی < أبان < موسی النمیری،

جئت إلی باب أبی جعفر [معرفه اللغات و مناجاه إیلیا، ۹ أسطر]؛

– ۱۱–۱۴/۱۰ الکافی: .. فضاله بن أیّوب < أبان < عمّن أخبره < أبو عبداللّه [داوود و القضاء، ۱۱ سطرا]؛

** – ۳۹–۱۴/۳۸ قصص الأنبیاء: سند الصدّوق.. ابن عیسی < ابن أبی عمیر <

أبان

بن عثمان < الحلبی < أبو عبداللّه [داوود، ۱۳ سطرا]؛

** – ۱۴/۷۲ تفسیر القمّی: أبوه < ابن أبی نصر [عمیر؟ <]أبان < أبو حمزه

[سلیمان بن داوود، ۸ أسطر]؛

** – ۱۱۶–۱۴/۱۱۵ الاختصاص:.. ابن أبی عمیر < أبان < الصادق [آصف و الوصیّه و علیّ، ۶ أسطر]؛

** – ۱۳۸–۱۴/۱۳۷ علل الشرائع: أبوه < ابن أبی عمیر < أبان < أبو بصیر < أبو جعفر [سلیمان و الجنّ و موته]؛

* – ۱۴/۱۳۹ علل الشرائع: .. البزنطی < أبان < أبو بصیر < أبو جعفر [سلیمان، سطران]؛

** – ۱۴/۱۸۰ قصص الأنبیاء: الصّدوق < أبوه < علیّ < أبوه < ابن أبی عمیر< أبان < أبو حمزه < أبو جعفر [یحیی و نُورُه، غُذی بأنهار الجنّه حتّی فطم، ۳ أسطر]؛

* – ۱۴/۲۱۴ التهذیب: .. محمّد بن عبداللّه بن زراره < البزنطی < أبان

بن عثمان< کثیر النّواء < أبو جعفر [ولد عیسی یوم عاشوراء، ۳ أسطر]؛

** – ۱۴/۲۱۹ الکافی: علیّ بن الحسن الطاطری < محمّد

بن زیاد بیّاع السّابری (= ابن أبی عمیر) < أبان < رجل < أبو عبداللّه [مریم حملت بعیسی تسع ساعات

ص:۲۰۳

کل

ساعه شهر]؛

* – ۱۴/۲۵۱–۲۵۲ قصص الأنبیاء: الصّدوق.. ابن عیسی < البزنطی < أبان

بن عثمان <محمّد الحلبی < أبو عبداللّه [رساله عیسی]؛

** – ۱۴/۲۷۰ أمالی الصّدوق: ابن شاذویه < محمّد الحمیری < أبوه < ابن یزید< ابن أبی عمیر < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عکرمه < ابن عبّاس [عیسی، ۲۴ سطرا]؛

** – ۱۴/۳۷۱ قصص الأنبیاء: الصدوق < جعفر بن محمّد بن شاذان < أبوه < الفضل < محمّد بن زیاد < أبان بن عثمان < أبان

بن تغلب < عکرمه < ابن عبّاس [عزیر (عذاب الأطفال)، ۸ أسطر]؛

– ۱۴/۴۲۷ قصص الأنبیاء: .. إبراهیم بن مهزیار < أخوه < أبان < أبو جمیله< عبداللّه

بن حارث البرادی < ابن أبی أوفی < رسول اللّه [۳ نفر والکهف و العمل الصّالح، مثل، ۲۰ سطرا]؛

** – ۱۴/۴۴۵–۴۴۷ قصص الأنبیاء: الصّدوق < جعفر بن محمّد بن شاذان < أبوه< الفضل< محمّد بن زیاد < أبان بن عثمان < أبان

بن تغلب < عکرمه < ابن عبّاس [جرجیس، ۵۰ سطرا]؛

** – ۱۴/۴۵۰ الکافی: .. محمّد بن الولید الخزّاز و السندی بن محمّد معا < ابن أبی

عمیر < أبان بن عثمان الأحمر < بشیر النبّال < الباقر و الصّادق [خالد بن سنان العبسی، ۶ أسطر]؛ (له متابعه أطول من حدیث آخر بسند آخر عن أبان: ۱۴/۴۴۸ الکافی: .. محسن بن أحمد بن معاذ < أبان < بشیر النبّال < الصادق، ۱۵ سطرا)؛

= ۶۰ خبرا منها ۲ وردت بسندین؛ ۲۶ عن البزنطی؛ ۲۱ عن ابن أبی عمیر، ۳ عن علی بن الحکم؛ ۱۰ عن عدد غیر هؤلاء.

النّقول عن أبان بن عثمان الأحمر البجلی فی قسم السیره من بحارالأنوار

** – ۱۵/۱۲۷ الخصال للصّدوق: .. علی < ابن أبی عمیر < أبان الأحمر < جعفر بن محمّد [ولد عبدالمطّلب عشره]؛

* - ١٧١-١٥/١٧٠ الكافى: .. أحمد بن محمّد بن أبى نصر < أبان < أبو بصير < أبو جعفر عليه السلام [عدنان ابن أدد و جرهم]؛

** - ٢٠١-١٥/٢٠٠ إكمال الدين ١٨٧-١٨٨: .. على < أبوه < ابن أبى عمير< أبان

بن عثمان يرفعه [خروج أبى طالب إلى الشّام]؛

*** - ١٥/٢٠٦ إكمال الدين:.. على < أبوه < ابن أبى عمير و البزنطى معا< أبان

بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمه < ابن عبّاس [ضرب عنق كعب بن أسد من بنى قُرَيظه و نبوءه ابن حواش؟ الحبر]، و الخبر فى الواقدى ٢/٥٠٣، ٥١٢ (وفيه ابن خراش)؛ و تفسير القمّى ٢/١٦٦ (و فيه ابن الحواس)؛ و إعلام الورى ٦٩؛

* - ٢٥٨-١٥/٢٥٧ أمالى الصّدوق: . ابن البرقى < أبوه < جدّه < البزنطى<

أبان

بن عثمان < أبو عبداللّه الصّادق [علامات ولاده الرسول.. إيوان كسرى إلخ]؛

** - ٢٧١-١٥/٢٦٩ إكمال الدين: .. على < أبوه < ابن أبى عمير < أبان بن عثمان يرفعه بإسناده [تزويج عبدالمطّلب لعبد اللّه من آمنه و حملها برسول اللّه، و ليس فيه خبر النور المعروف]؛

- ٢٧٣-١٥/٢٧٢ مناقب ابن شهر آشوب: .. أبان بن عثمان رفعه بإسناده [رؤيا آمنه عند الولاده]؛

* - ٢٩٥-١٥/٢٩٧ الكافى: .. على < أبوه < البزنطى < أبان

بن عثمان < أبو بصير <أبو جعفر عليه السلام [ولاده الرسول و ذهاب النبوّه من بنى إسرائيل]؛

- ١٦/١ أمالى الطّوسى:.. العبّاس بن عامر < أبان < الصّادق [موت خديجه و فزع فاطمه]؛

** - ١٦/١٢٤ الكافى: .. الطاطرى < محمّد بن زياد < أبان < يحيى

بن أبى العلاء<

أبو عبداللّه [درع لرسول اللّه.. لبسها علىّ يوم الجمل]؛

** - ١٢٥-١٦/١٢٤ الكافى: .. الطاطرى < محمّد بن زياد < أبان < أبو بصير

[القصواء ناقه رسول اللّه]؛

* - ١٦/١٣٢ علل الشرائع: .. أبوه < ابن عيسى < البزنطي < أبان < الحسن الصيقل

ص:٢٠٥

<أبو عبداللّه [أَمّی لا یکتب و لا یقرأ الکتاب]؛

- ۱۶/۱۷۲ بصائر الدرجات: .. الحسن بن علی بن النعمان < یحیی بن عمر < أبان الأحمر < زراره < أبو جعفر [معشر الأنبیاء تنام عیوننا و لا...]؛

- ۱۶/۱۹۳ الکافی:.. أحمد بن الحسن المیثمی < أبان بن عثمان < نعمان الرازی< أبو عبداللّه [أُحد، انحدر علی جبینه مثل اللؤلؤ]؛

** - ۱۶/۲۱۴ الخصال و الأمالی للصّدوق: .. علی < أبوه < ابن أبی عمیر < أبان الأحمر < الصّادق [کرم الرسول]؛

- ۱۶/۲۵۸ الکافی: .. المعلّی < الوشّاء < أبان < ابن میمون القدّاح < أبو جعفر [الرسول کیف أشیب إذا قرأت القرآن]؛

- ۱۶/۲۶۱ الکافی: .. المعلّی < الوشّاء < أبان

بن عثمان < زید الشحام < أبو عبداللّه [أکله]؛

- ۱۶/۲۷۴ الکافی: .. علی بن الحکم < أبو الفرج: سأل أبان أبا عبداللّه [طواف الرسول]؛

- ۱۶/۲۸۲ کتابا الحسین بن سعید: فضاله < أبان < عبداللّه

بن طلحه < أبو عبداللّه [رجل ضرب عبدا]؛

- ۱۶/۲۸۲ کتابا الحسین بن سعید: فضاله < أبان < سلمه

بن أبی حفص < أبو عبداللّه < أبوه < جابر [مثل]؛

- ۳۳۱-۱۶/۳۳۰ المحاسن: أبو إسحاق الثقفی < محمّد بن مروان < أبان

بن عثمان <عمّن ذکره < أبو عبداللّه [شرائع محمّد]؛

* - ۱۶/۳۳۰ الکافی: علی < أبوه < البزنطی < أبان] < مثل الذی سبقه]؛

- ۳۴۰-۱۶ تفسیر العیّاشی: أبان < أبو عبداللّه [لمّا نزلت النساء ۴/۸۴]؛

- ۴۰۲-۱۷/۴۰۱ بصائر الدرجات: السندی بن محمّد < أبان بن عثمان < عمرو

بن صهبان < عبداللّه بن الفضل الهاشمی < جابر بن عبداللّه [بعیرٌ شکی، بعد غزوه ذات الرّقاع]؛

- ۱۷/۴۰۴ الکافی:.. سهل بن زیاد < محمّد بن ولید شباب الصیرفی < أبان بن عثمان < أبو عبداللّه [حمار الرسول و وفاته]؛

- ۱۸/۵۵ تفسیر العیّاشی: عن أبان الأحمر رفعه [أسماء المستهزئین الخمسه من قریش]؛

* - ۱۸/۱۸۹ أمالی الطّوسی: .. الأشعری < البزنطی < أبان

بن عثمان < کثیر النّواء< أبو عبداللّه [۲۷ رجب نزلت النبوّه]؛

- ۱۸/۲۱۳ الکافی: الحسین بن محمّد < المعلّی < الوشّاء < أبان

بن عثمان < أبو بصیر < أبو عبداللّه [لمّا کذّب الناس الرسول همّ اللّه بهلاک أهل الأرض إلاّ علیّا.. آیتین]؛

* - ۱۸/۳۰۹ الکافی: علی بن إبراهیم < أبوه < أحمد

بن محمّد بن أبی نصر< أبان

بن عثمان < أبو عبداللّه [لمّا أُسری برسول اللّه قعد فحدّثهم]؛

- ۱۸/۳۱۱ الکافی:.. أحمد بن الحسن المیثمی < أبان < عبداللّه

بن عطاء < أبو جعفر [وصف البُراق]؛

** - ۳۳۷-۱۸/۳۳۶ أمالی الصّدوق: أبوه < علی < أبوه < ابن أبی عمیر < أبان بن عثمان < أبو عبداللّه جعفر [خبر بیت المقدس]؛

* - ۱۸/۳۴۱ أمالی الصّدوق:.. أحمد بن هلال < البزنطی < أبان < زراره و إسماعیل بن عبّاد القصری < سلیمان الجعفی < الصّادق [نودی فی السماء أثناء المعراج علیّ الخلیفه بعده]؛

- ۴۰۶-۱۸/۴۰۵ تفسیر علی بن إبراهیم: أبوه < إبراهیم بن محمّد الثقفی < أبان بن عثمان < أبو داوود < أبو بریده الأسلمی [لعلیّ کنت معی فی سبع مواطن، أکثرها فیه جبریل]؛

* - ۱۹/۱۷۳ الکافی: علی < أبوه < البزنطی < أبان < الفضل أبو العبّاس < أبو عبداللّه [آیه نزلت فی بنی مدلج]؛

* - ۱۹/۱۷۶ الکافی: علی < أبوه < البزنطی < أبان

بن عثمان < زراره < أبو جعفر [ثمامه بن أثال]؛

– ۲۷۰-۱۹/۲۶۹ تفسیر علی بن إبراهیم: .. فضاله بن أیّوب < أبان بن عثمان <

إسحاق

بن عمّار < أبو عبداللّه [تقسیم الأنفال]؛

– طبقات ابن سعد ۴/۴۳ [و لم أجده فی مغازی الواقدی]: [الواقدی <]علی

بن عیسی النوفلی < أبان بن عثمان < معاویه بن عمّار الدُهنی [فی الطبقات: الذّهبی و هو خطأ <]جعفر بن محمّد [عقیل یوم بدر، ۹ أسطر]؛

** – ۳۰۰-۱۹/۲۹۸ الکافی: .. الطاطری < محمّد بن زیاد بن عیسی < أبان بن عثمان < فضیل البراجمی] خالد القسری و قتاده، بدر و أُحُد]؛

** – ۳۰۵-۱۹/۳۰۴ الکافی: محمّد بن یحیی < ابن عیسی < ابن أبی عمیر< أبان

بن عثمان <زراره < أبو جعفر [بدر، إبلیس و جبریل]؛

** – ۱۹/۳۰۵ الکافی: .. ابن یزید < ابن أبی عمیر < أبان

بن عثمان < ابن تغلب< أبو عبداللّه [کأنّی أنظر إلی القائم]؛

* – ۳۱۵-۱۹/۳۱۳ سعد السّعود نقلاً عن تفسیر محمّد بن العبّاس بن علی بن مروان: .. احمد بن محمّد ابن أبی نصر < أبان بن عثمان الأحمر < أبو بصیر < عکرمه<

ابن عبّاس [بدر، عتبه و شیبه و الولید]؛

*** – ۷۱-۲۰/۷۰ علل الشرائع: الهمدانی < علی < أبوه < البزنطی و ابن أبی عمیر < أبان بن عثمان < أبو عبداللّه [أُحُد، لا سیف..]؛

– ۱۰۱-۲۰/۹۵ و فی کتاب أبان بن عثمان [أُحد و حمراء الأسد، و قتل العصماء (قارن

ب: ۴۱-۳۸، Lecker)]؛

– ۲۰/۱۰۷ الکافی: .. أحمد بن الحسن المیثمی < أبان بن عثمان < نعمان الرازی< أبو عبداللّه [أُحُد، لا سیف..]؛

** – ۲۰/۲۱۲ معانی الأخبار: .. ابن أبی الخطّاب و غیره < ابن أبی عمیر < أبان

بن عثمان < الصّادق [لا سيف..]؛

- ١٧١-٢٠/١٧٠ تفسير على بن إبراهيم: .. الحسن بن على بن أبى حمزه < أبان

بن عثمان < أبو بصير [غزوه بنى النضير]؛

ص:٢٠٨

*** - ۲۰/۲۴۷ الكافى: أبوه < ابن أبى عمير و البزنطى < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمه < إبن عبّاس [كعب بن أسد، بنو قُرَيظَه]؛

* - ۲۹۶-۲۰/۲۶۸ الكافى: على < أبوه < البزنطى < هشام

بن سالم < أبان بن عثمان < مَن حدّثه < أبو عبداللّه [الأحزاب]؛

* - ۲۰/۲۷۰ الكافى: .. سهل < البزنطى < أبان

بن عثمان < بعض رجاله < أبو عبداللّه [الخندق، كنوز كسرى]؛

- ۲۰/۲۸۸ تفسير على بن إبراهيم: .. الحسن بن على بن أبى حمزه < الباقر [خيبر و فدك، دور علىّ و جبريل يأمر فدك لفاطمه]؛

- ۵۷-۲۱/۵۵ إعلام الورى (ص ۱۰۲-۱۰۳): و فى كتاب أبان بن عثمان [مؤته]؛

- ۱۳۳-۲۱/۱۲۶ إعلام الورى (ص ۱۰۵-۱۰۶): و فى كتاب أبان بن عثمان [فتح مكّه، علىّ أوّل من أجار]؛

- ۲۱/۱۳۹ الكافى: الحسين بن محمّد < المعلّى < الوشّاء < أبان < الثمالى <

على

بن الحسين [سيره على فى أهل الشرك]؛

- ۲۱/۱۴۲ أمالى الصّدوق: .. ابن مهزيار < فضاله < أبان < محمّد

بن مسلم < الباقر [خالد بن الوليد فى بنى المصطلق، و قسمه علىّ فيهم، أنت منّى بمنزله هارون]؛

- ۲۱/۱۶۸ إعلام الورى (ص ۱۱۶): قال أبان < محمّد بن الحسن

بن زياد < أبو عبداللّه [حُنَيْن والطّائف]؛

** - ۲۱/۱۷۶ الكافى: .. الطاطرى < محمّد بن زياد < أبان < عجلان

بن صالح< أبو عبداللّه [قتل على بيديه يوم حنين أربعين].

- ۲۱/۲۴۸ إعلام الورى (ص ۱۲۴): و فى كتاب أبان بن عثمان < الأعمش [الأسماء النفر الذين أرادو الإيقاع بالرسول بعد تبوك]؛

- ۲۱/۳۳۸ إعلام الورى (ص ۱۲۹-۱۳۰): قال أبان < الحسين بن دينار < الحسن البصرى [المباهله]؛

- ۲۱/۳۶۵-۳۶۶ إعلام الورى (ص ۲۶-۲۷): و فى كتاب أبان بن عثمان [الوفود]؛

ص:۲۰۹

– ۲۱/۳۹۴ الكافى: .. المعلّى < الوشّاء < أبان < سعيد الأعرج < أبو عبداللّه [حجّ النّساء]؛

– ۲۱/۴۰۱ الكافى: على بن الحكم و جماعه < أبان < أبو عبداللّه [عمره الحديبيّه]؛

*** – ۲۲/۱۰۲ الخصال: الهمدانى < على < أبوه < ابن أبى عمير و البزنطى< أبان الأحمر < جماعه مشيخه [جبريل أشار إلى النقباء]؛

– ۲۲/۱۶۴ الكافى: الحسن بن محمّد بن سماعه < غير واحد < أبان < أبو بصير

[موت رُقيّه ابنه الرسول]؛

– ۲۲/۲۰۹ الكافى: .. المعلّى < الحسن بن على < أبان

بن عثمان < أبو الجارود< أبو عبداللّه [العنكبوت ۸، «و وصّينا الانسان بوالديه إحسانا» رسول اللّه و علىّ]؛

– ۲۲/۳۴۶-۳۴۷ الاختصاص:.. أبو أحمد الأزدى < أبان الأحمر < أبان

بن تغلب< ابن ظريف < ابن نباته [مدحُ علىّ فى سلمان]؛

* – ۲۲/۴۰۲-۴۰۳ الكافى: .. على < أبوه < البزنطى < أبان

بن عثمان < أبو بصير <أبو عبداللّه [أبوذرّ]؛

– ۲۲/۵۲۹-۵۳۰ إعلام الورى (ص ۱۳۷): قال أبان < أبو مريم < أبو جعفر [وفاه الرّسول و دفنه]؛

– ۲۲/۴۵۶-۴۵۷ الكافى و علل الشرائع:.. سهل < محمّد بن الوليد الصيرفى< أبان

بن عثمان < أبو عبداللّه [وصيّه الرسول لعلى عند وفاته و ميراثه]؛

** – ۲۲/۴۶۴-۴۶۵ بصائر الدرجات: البزنطى < أبان بن عثمان < عيسى

بن عبداللّه و ثابت < حنظله < أبو عبداللّه [قال لفاطمه اعملى]؛

– ۲۲/۵۳۹ الكافى: حميد بن زياد < الحسن بن محمّد < غير واحد < أبان < بعض أصحابنا < أبو عبداللّه [قبر رسول اللّه محصّب حصباء حمراء]؛

– ۲۲/۵۴۱-۵۴۲ التهذيب: أحمد بن محمّد < على بن الحكم < أبان

بن عثمان< الحارث

بن يعلى بن مرّه < أبوه < جدّه [موت الرسول].

= ۷۱ خبرا؛ منها ۱۵ عن البزنطى؛ ۱۱ عن ابن أبى عُمير؛ ۴ مشتركه عن كليهما؛ ۴۱ عن غيرهما.

ص:۲۱۰

کتاب شناسی

آقا بزرگ تهرانی، الذریعه إلی تصانیف الشیعه، ۲۴ ج، تهران، ۱۳۶۰.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه اللّه، شرح نهج البلاغه، به اهتمام محمّد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، قاهره، ۱۹۶۵.

ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، مطلع البدور و مجمع البحور، نسخه خطّی، قاهره، دارالکتب، شماره ۴۳۲۲.

ابن بابویه قمی، محمّد بن علی، علل الشرائع، به اهتمام محمّد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۹۶۳.

----------، کمال الدین و اتمام النعمه، به اهتمام علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵.

----------، الخصال، به اهتمام علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح البخاری، ج ۸-۱۰، قاهره، ۱۹۵۹/۱۳۷۸.

----------، لسان المیزان، ۶ ج، حیدرآباد، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ / ۱۹۱۱-۱۹۱۳.

ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال، تهران، ۱۳۴۲.

ابن سعد، محمّد، کتاب الطبقات الکبری [الکبیر]، ۹ ج، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۵۷.

ابن سلام، ابو عبیدالقاسم، لغات القبائل الوارده فی القرآن، به اهتمام عبدالحمید سیّد طلب، کویت، ۱۹۸۵.

ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ۴ ج، قم، ۱۳۷۹.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبداللّه، التمهید لما فی الموطّأ من المعانی و الاسانید، ج ۲، رباط،

۱۹۷۰.

ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، به اهتمام محبّ الدین عمر امروی، ج ۴۱، دمشق، ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ ترجمه الزهری، به اهتمام شکر اللّه بن نعمت اللّه قوچانی، بیروت، ۱۹۸۲/۱۴۰۲.

ابن قتیبه، دینوری، عبداللّه بن مسلم، المعارف، به اهتمام ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۹۲.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویّه، به اهتمام مصطفی سقّا، ابراهیم ابیاری و عبدالحافظ

شلبی، ۴ ج، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ابو زرعه، عبدالرحمن بن عمرو، تاریخ، به اهتمام شکر اللّه بن نعمت اللّه قوچانی، ۲ ج، دمشق، ۱۹۸۰.

ابو زید، ن.ح. «السیره النبویه سیره شعبیّه» در مجلّه الفنون الشعبیه، ۳۲-۳۳ (ژوئن - دسامبر، ۱۹۹۱)، ص ۱۷-۳۶.

اردبیلی، محمّد بن علی، جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، ۲ ج، تهران، ۱۳۳۴.

اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین، به اهتمام هلموت ریتر،

ویسبادن، ۱۹۶۳.

بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، به اهتمام محمّد حمیداللّه، قاهره، ۱۹۵۹.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوّه و معرفه احوال صاحب الشریعه، به اهتمام عبدالمعطی

قلعجی، ۷ ج، بیروت، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.

تستری، محمّد تقی، قاموس الرجال، ۸ ج، تهران، ۱۳۷۹.

جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیین، به اهتمام عبدالسلام محمّد هارون، ۴ ج، قاهره، ۱۹۶۸/۱۳۸۸.

جزائری، نعمت اللّه بن عبداللّه، النور المبین فی قصص الانبیاء، بیروت، ۱۹۷۸.

حائری مازندرانی، محمّد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، ۷ ج، قم، ۱۹۹۵.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ۱۴ ج، قاهره، ۱۹۳۱/۱۳۴۹.

خویی، ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ۲۳ ج، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.

خیّاط المعتزلی، عبدالرحیم بن محمّد، کتاب الانتصار و الردّ علی ابن الراوندی الملحد، به اهتمام هنریک ساموئل نایبرگ، قاهره، ۱۹۲۵/۱۳۴۴.

دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۵ ج، به اهتمام کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۹۸۸-۱۹۹۳ / ۱۳۶۷-۱۳۷۲.

نسخه عربی، دائره المعارف الاسلامیه الکبری، ۲ ج، به اهتمام کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۹۹۱-۱۹۹۵ / ۱۳۷۰-۱۳۷۴.

ذهبی، محمّد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، به اهتمام علی محمّد بجاوی، ۴ ج، قاهره، ۱۹۶۵.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، بغیه الوعاه فی طبقات اللغویّین و النحاه، به اهتمام محمّد ابوالفضل ابراهیم، ۲ ج، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ / ۱۳۸۴-۱۳۸۵.

شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، ۱۹۸۱.

شیخ مفید، محمّد بن محمّد، الارشاد، بیروت، ۱۹۷۹/۱۳۹۹.

صفّار قمی، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمّد صلی الله علیه و آله، به اهتمام

میرزا محسن کوچه باغی، تبریز، ۱۹۶۱.

طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری فی أعلام الهدی، نجد، ۱۹۷۰.

---------- ، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱-۳۰، در ۶ ج، بیروت، ۱۹۶۱.

طبری، محمّد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، به اهتمام ابوالفضل ابراهیم، ۱۱ ج، قاهره، ۱۹۶۸-۱۹۶۹.

طوسی، ابو جعفر محمّد بن حسن، الفهرست، به اهتمام محمّد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹۳۷.

عقیلی، ابو جعفر محمّد بن عمرو، کتاب الضعفاء الکبیر، به اهتمام عبدالمعطی قلعجی، ج ۱،

بیروت، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.

فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفه و التاریخ، به اهتمام اکرم ضیاء العمری، ۳ ج، بغداد، ۱۹۷۴-۱۹۷۶.

قمی، ابوالقاسم علی بن محمّد، کفایه الأثر فی النصّ علی الأئمّه الاثنی عشر، به اهتمام

عبدالّطیف حسین کوه کمری، قم، ۱۹۸۱.

قمّی، علی بن ابراهیم، تفسیر، به اهتمام سید طیّب موسوی جزائری، ۲ ج، بیروت، ۱۹۹۱/۱۴۱۱.

کشّی، محمّد بن عمر، اختیار معرفه الرجال، نقل شده توسط ابو جعفر محمّد بن حسن طوسی، به اهتمام حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸.

کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، به اهتمام علی اکبر غفاری، ۸ ج، بیروت، ۱۹۸۵-۱۴۰۵.

مجلسی، محمّد باقر، بحارالأنوار الجامعه لدرر أخبار الائمّه الاطهار، ۱۰۴ ج، در لوح فشرده، قم، ۱۹۹۵.

ناشئ، عبداللّه بن محمّد، مسائل الإمامه، به اهتمام فان اس، بیروت، ۱۹۷۱.

نجاشی، احمد بن علی، رجال، به اهتمام محمّد جواد نائینی، ۲ ج، بیروت، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.

نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، به اهتمام هلموت ریتر، بیروت، ۱۹۸۴.

واقدی، محمّد بن عمر، کتاب المغازی، به اهتمام مارسدن جونز، ۳ ج، لندن، ۱۹۶۶.

یاقوت

بن عبداللّه رومی، معجم البلدان، ۵ ج، بیروت، ۱۹۷۹/۱۳۹۹.

---------- ، معجم الادباء = إرشاد العریب إلی معرفه الأدیب، به اهتمام احسان عبّاس، ۷ ج، بیروت، ۱۹۹۳.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ، ۲ ج، بیروت، ۱۹۶۰.

Amir-Moezzi, Muḥammad `Al, The Divine Guide in Early Shi`ism. The Source of Esotericism in Islam, trans. D. Streight, Albany, ۱۹۹۴.

Birkeland, Harris, The Legend of the Opening of Muhammed's Breast, Uppsala, ۱۹۵۵.

Donner, Fred McGraw, The Early Islamic Conquests, Princeton, ۱۹۸۱.

van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im ٢. und ٣. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, vols I and II, Berlin/New York, .١٩٩١-٩٦

Zwischen Ḥadt und Theologie. Studien zur Entstehung, ---------- .prädestinatianischer Überlieferungen, Berlin, ١٩٧٥

Falaturi, A., ``Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer .Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, ed. Erwin Gräf, Leiden ١٩٦٨, ٦٣-٩٥

.Fowler, Roger, Linguistic Criticism, Oxford, ١٩٩٦

Günther, Sebastian, Quellenuntersuchungen zu den ``Maqātil at-Ṭālibiyyn" des Abu .l-Faraj al-Isfahān (gest. ٣٥٦/٩٦٧), Hildesheim, ١٩٩١

Hodgson, H.M., ``How did the Early Sh`a Become Sectarian", in Journal of the .American Oriental Society, ٧٥ (١٩٥٥), ١-١٣

Jarrar, Maher, Die prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur .Überlieferungsund Redaktiongeschichte, Frankfurt / Bern, ١٩٨٩

Some Lights on and Early Zaydite Manuscript", in Asiatische Studien, ٤٧/٢`` , ---------- .(١٩٩٣), ٢٧٩-٩٧

Arba` rasā'il Zaydiyya mubakkira", in Fmiḥrāb al-ma`rifa: Festschrift`` , ---------- .for Iḥsān `Abbās, ed. I. al-Sa`āfn, Beirut, ١٩٩٧, ٢٦٧-٣٠٤

The Sra. Its Formative Elements and Its Transmission", in BUC Public`` , ---------- .Lecture Series, April ١٩٩٣, in press

Sra, Mashāhid and Maghāz: The Genesis and Development of the`` , ---------- Biography of Muḥammad", in Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. III, ed. .Lawrence I. Conrad and Averil Cameron, Princeton, N.J., ١-٤٤, in press

Tafsr Ab l-Jārud `an al-Imām al-Bāqir. Musāhama f dirāsat al-`aqā'id`` , ---------- ________________-al

.Zaydiyya al-mubakkira", in Festschrift Sami N.Makarem, Forthcoming

.The Jewish Encyclopedia, vol. I, New York / London, ۱۹۰۲

Khoury, Raif Georges, Wahb b. Munabbih, Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab ۲۳. Leben und Werk des Dichters, Wiesbaden, ۱۹۷۲.

Kister, M.J., ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۶۰-۶۴.

Kohlberg, Etan A Medieval Muslim Scholla at Work: Ibn Ṭāwus and His Library, Leiden, ۱۹۹۲.

Al-uṣul al-arba`umi'a", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۱۰`` , ---------- (۱۹۸۷), ۱۲۸-۶۶.

Kornrumpf, H.-J., ``Untersuchungen zum Bild `Als und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahg al-Balāġa des _۰arf ar-Rad)", in Der Islam, ۴۵ (۱۹۶۹), ۱-۶۳, ۲۶۲-۹۸.

Laoust, H., ``Le role de`Al dans la sra chiite," in Revue des Etudes Islamiques, ۳۰ (۱۹۶۳), ۷-۲۶.

Lecker, Michael, Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Leiden, ۱۹۹۵.

.Leder, Stefan, Das Korpus al-Haittam ibn `Ad, Frankfurt a.M., ۱۹۹۱

.Features of the Novel in Early Historiograpy", in Oriens, ۳۲ (۱۹۹۰), ۷۲-۱۰۴`` , ----------

.The Meaning of the Glorious Koran, trans. M.M. Pickthall, Now York / Ontario, n.d

Modarressi, Hossein, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi`ite Islam, Princeton, ۱۹۹۳.

Motzki, Harald, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des ۲./۸. Jahrhunderts, Stuttgart, ۱۹۹۱.

Noth, Albrecht, in collaboration with Lawrence I. Conrad, The Early Arabic Historical .Tradition, trans. M. Bonner, Princeton, ۱۹۹۴

Pampus, Karl-Heinz, Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad .Bạqir al-Maglis, Ph.D. thesis, University of Bonn, ۱۹۷۰

Paret, Rudi, ``Das islamische Bilderverbot und die Schia", in Rudi Paret. Schriften zum .Islam, ed. Josef van Ess, Stuttgart, ۱۹۸۱

.Die legendäre maghāz-Literatur, Tübingen, ۱۹۳۰ , ----------

Rubin, Uri, ``Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nur Muḥammad", in .Israel Oriental Studies, ۵ (۱۹۷۵), ۶۲-۱۱۸

Prophets and Progenitors in the Early Sh`a Tradition", in Jerusalem`` , ---------- .Studies in Arabic and Islam, ۱ (۱۹۷۹), ۴۱-۶۵

The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early , ---------- .Muslims, Princeton, ۱۹۹۵

Schoeler, G., ``Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen der .Wissenschaften im frühen Islam", in Der Islam, ۶۲ (۱۹۸۵), ۲۰۱-۳۰

.Mündliche Tora und Ḥadt", in Der Islam, ۶۶ (۱۹۸۹), ۳۸-۶۷`` , ----------

.Schreiben und Veröffentlichen", in Der Islam, ۶۹ (۱۹۹۲), ۱-۴۳`` , ----------

Sellheim, R., ``Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn .Isḥāp", in Oriens, ۱۸-۱۹ (۱۹۶۷), ۳۳-۹۱

.Sezgin, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. I, Leiden, ۱۹۶۷

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic .Salvation History Oxford, ۱۹۷۸

بخش ۲: اعتبار تاریخی مطالب موجود در منابع مربوط به سیره

اشاره

ص:۲۱۹

آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟

آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟[1]

مایکل لِکر

ترجمه: محمّد تقی اکبری

دانش ما نسبت به متون اسلامی بسیار ناقص است، از این رو، مطالعه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به طور کلّی، و شرح حال سیاسی آن حضرت به طور اخص، هنوز از مراحل ابتدایی فراتر نرفته است. مقاله حاضر به بحث در چند خبر شایان توجه راجع به پیامد ملاقات مهمّ (یا دوم، سوم[2]، یا آخر[3]) عقبه میان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و انصار می پردازد

که چند ماه پیش از هجرت صورت گرفت. این اخبار از معاهده ای نام می برد یا به آن اشاره می کند که میان قریش و انصار منعقد شد و از خونریزی جلوگیری کرد و به اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، و در موقع خود به شخصِ پیامبر صلی الله علیه و آله، اجازه سفر از مکّه به مدینه داد.

۱- خود را مرهون هارالد موتزکی و کیس و رستیگ می دانم که مرا به شرکت در جلسات دعوت کردند. همچنین امتنان خویش را از هارالد موتزکی و تعداد دیگری از شرکت کنندگان که درباره نسخه پیش نویس مقاله ام اظهار نظر کردند، ابراز می دارم. در متن نهایی این مقاله اصلاحات پیشنهادی مایکل کوک منظور شده است.

۲- سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صالحی، سُبُل سیره شامیه، ج ۳، ص ۲۷۷.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۶.

اجازه می خواهم سخنم را با قطعه ای از شرح حال حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به قلم ویلیام م. وات آغاز کنم که آنچه را به درستی «شرح سنّتی پذیرفته» می نامد، نشان می دهد:

برای زیارت حجّ سال اول هجری / ۶۲۲م. گروهی از مسلمانان، شامل هفتاد و سه مرد و دو زن راهی مکّه شدند، شبانه و پنهانی در عقبه با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله ملاقات کردند و سوگند خوردند که نه فقط از محمّد صلی الله علیه و آله اطاعت کنند، بلکه در رکابش بجنگند - بیعت الحرب. عبّاس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، حضور داشت(۱) تا شاهد باشد که تعهّدات هاشم نسبت به محمّد صلی الله علیه و آله را اوس و خزرج صادقانه و از روی خلوص پذیرفتند. محمّد صلی الله علیه و آله تقاضا کرد تا دوازده نقیب تعیین شوند، و این کار انجام شد. خبر مذاکرات به قریش رسید که به نظر آنان خصمانه آمد، و درباره آن از برخی از مشرکان مدینه سؤال کردند. آنها با اطمینان کامل جواب دادند که آن خبر حقیقت ندارد. در این زمان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله شروع به ترغیب پیروانش کرد تا به مدینه بروند - حتی گفته می شود ابو سلمه پیش از انعقاد پیمان عقبه رفته بود - و سرانجام

ص:۲۲۲

۱- نولدکه در این نکته تردید دارد، ر.ک: به مقاله اش: Th. Nöldeke, ``Die Tradition über das Leben Muhammeds", in Der Islam, ۵ (۱۹۱۴), ۱۶۰-۷۰, at ۱۶۵. او پیشتر برای این خبر اعتبار بیشتری قائل بود؛ ر.ک: به مقاله اش: ``Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in ZDMG, ۵۲ (۱۸۹۸), ۱۶-۳۳, at ۲۳; نیز ر.ک: F. Buhl, Das Leben Muhammeds, trans. Hans Heinrich Schaeder, Leipzig, ۱۹۳۰, repr. Heidelberg, ۱۹۵۵, ۱۸۷. این اثر در اصل اندکی پس از مقاله اوّلی نولدکه نوشته شد در این باره ر.ک: M.J. Kister, ``Notes on the Papyrus Account of the `Aqaba Meeting", in Le Muséon, ۷۶ (۱۹۶۳), ۴۰۳-۱۷, at ۴۰۶-۱۱.

قریب هفتاد نفر از آنان، از جمله شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، در آن محل بودند(۱).

امّا دلیل به تعویق افتادن هجرت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و اصحابش به مدّت چند ماه چه بود؟ در هر صورت، آن حضرت می توانست در اثنای ماه ذی حجّه الحرام که در آن هر نوع مبارزه ای حرام بود همراه با انصار به مدینه برود.

بر طبق روایت مشهور ابن اسحاق / ابن هشام از اجتماع عقبه، بی درنگ پس از بیعتِ انصار، شیطان راز معاهده میان پیامبر و انصار را فاش کرد. پیامبر تهدید کرد که بعدا با او برخورد خواهد کرد و به انصار دستور داد به آرامی پراکنده شوند و به قرارگاه های موقّت

خود برگردند. در این هنگام یکی از انصار، عبّاس بن عباده بن فضله (از اولاد عوف

بن خزرج)(۲) پیشنهاد کرد که صبحگاهان به مردم منی(۳) (یعنی، زائران قبایل مختلفی که برای ترک نواحی مقدّس و بازگشت به موطن های خود آماده می شدند) حمله کنند. پیامبر صلی الله علیه و آله این پیشنهاد را نپذیرفت و گفت: [از طرف خداوند] امر به انجام این کار نشدیم (لم نؤمر بذلک). سپس آن حضرت فرمان خود دایر بر بازگشت انصار به اقامتگاه هایشان را تکرار کرد(۴). روایتی از این خبر در یک منبع شیعی برخورد غیر خصمانه پیامبر صلی الله علیه و آله را حتّی آشکارتر بیان می کند: با شنیدن خبر از یک خبررسان نامرئی، قریش بسیج شدند(۵).

۱- W.M. Watt, Muhammad at Mecca, Oxford , ۱۹۵۳, ۱۴۵.

۲- به طور دقیق تر، فرزند سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن خزرج؛ ابن حجر، اصابه، ج ۳، ص ۶۳۰-۶۳۱؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۹۶ که نام پدرش را حذف می کند و او را عباس بن نضله می نامد.

۳- عقبه ای که ملاقات در آن صورت گرفت عقبه منی بود؛ ر.ک: به مقاله ام: `` Yahudl`Uhud: A Variant Reading in the Story of the `Aqaba Meeting", in Le Muséon, ۱۰۹ (۱۹۹۶), ۱۶۹-۸۴, at ۱۶۹.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۹۰؛ طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۳۶۵.

۵- ... وهاجت قریش فاقبلوا بالسلاح؛ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص ۴۸. انگیزه این بسیج در بحار آشکارتر می شود آن جا که نقش حمزه و علی علیه السلام در عقب راندن قریش مشخص می شود. در روایت ابن اسحاق / ابن هشام، قریش فقط صبح برای تحقیق درباره وقایع می آیند.

برخی روایات این خبر شامل جرّ و بحث مهمّ زیر بین انصار و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله است:

آن گاه آنان به رسول خدا گفتند: «آیا شما با ما این محل را ترک می کنید؟» آن حضرت پاسخ داد: «من امر به آن نشدم» (ما اُمرت به)(۱).

این محاوره که در آثار ابن هشام و طبری یافت نمی شود، بلافاصله بعد از سؤال قریش از عبداللّه بن اُبیّ در خصوص هم پیمانی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و انصار به چشم می خورد. (روایت می شود که ابن اُبیّ هیچ چیز نمی دانست زیرا او عضو این جمع نبود).

۲

دو منبع، بعد از این برخورد انصار مطلبی را ذکر می کنند که با شرح سنّتی اجتماع عقبه و نتیجه آن اختلاف زیادی دارد. ما بررسی را با متن (ضمیمه ۱) موجود در سیره پیامبر تدوین یافته در قرن دهم / شانزدهم به اهتمام حسین بن محمّد دیار بکری (وفات، ۹۹۰/۱۵۸۲) آغاز می کنیم(۲). گردآورنده از رساله ای نقل قول می کند که رزین بن معاویه اندلسی (وفات، ۵۲۴/۱۱۲۹ یا ۵۳۵/۱۱۴۰) قریب چهار و نیم قرن پیش از زمان او نوشته است(۳). این مطلب احتمالاً از کتاب تاریخ مدینه رزین با عنوان اخبار دارالهجرهاست(۴).

این مطلب، اقامت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در مکّه را پس از اجتماع عقبه با عباراتی معمولی و نه کلامی شرح می دهد که ما را از حوزه مشیّت الهی به قلمرو سیاست می برد:

۱- دیار بکری، خمیس، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۱۶؛ مراغی (وفات، ۱۴۱۳/۸۱۴؛ GAL، ج ۲، ص ۱۷۲)، تحقیق النصره، ۱۴ الف.
۲- دیار بکری، خمیس، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۱۶ یک تاریخ کلی به دنبال سیره می آید.
۳- Maribel Fierro) See EI۲, s.v.).
۴- حمد الجاسر، «مؤلّفات فی تاریخ المدینه»، شماره ۴، در العرب، ۵/۴ ۱۹۷۰، ۳۸۵-۳۸۸، ۴۶۵-۴۶۸، در ص ۳۸۸ بیان می کند که تاریخ مدینه رزین غالبا مورد اقتباس مورخ بعدی مدینه، مراغی، قرار می گیرد. همین نکته در مورد کتاب وفاءالوفا سمهودی صادق است که مطالب متعدّدی را به نقل از رساله رزین می آورد.

رزین گفت: و گفته شد که مشاجره ای میان قریش و انصار به علّت عزیمت [قریب الوقوع] پیامبر صلی الله علیه و آله با آنان [یعنی با انصار] در گرفت. پس هراس به دل های قریش راه یافت [لفظ به لفظ: خداوند در دل های قریش رعب انداخت(۱)، یعنی، تسلیم شدند، زیرا از عواقب رویارویی نظامی با انصار بیم داشتند]، و گفتند: «[با عزیمت آن

حضرت موافقیم به شرط آن که] پیامبر صلی الله علیه و آله فقط در بعضی ماه های [معمولی] سال [یعنی، نه در یک ماه حرام] همراه شما(۲) عزیمت کند، تا اعراب بادیه نشین نگویند شما بر ما غلبه کردید»(۳).

انصار گفتند: «حکم مربوط به این امر در اختیار رسول خداست و ما فرمانش را اطاعت خواهیم کرد». و خداوند بر پیامبرش چنین نازل کرد: «وَ اِنْ یُرِیدُوا اَنْ یَخْدَعُوکَ فَاِنَّ حَسْبَکَ اللّه»(۴)یعنی، اگر کفّار قریش بخواهند تو را فریب دهند، خداوند آنان را به مکر خود گرفتار خواهد کرد. پس انصار راهی مدینه شدند(۵).

هر چند متن در این نقطه قدری مبهم است، به نظر می رسد حفاظت الهی در برابر قریش فریبکار مستلزم اجازه انعقاد پیمانی بالقوّه خطرناک با آنان بوده باشد.

پی بردن به موضوع هایی مشکوک در این متن، از قبیل ترس ایجاد شده در دل های

۱- ر.ک به: حدیثِ نُصِرتُ بالرُعب مسیرةَ شهر، برای مثال در ابن اثیر، نهایه، زیر مدخل رعب، ج ۲، ص ۲۳۳.

۲- حرف اضافه معکم همراه شما شایان توجّه است. گویی از انصار انتظار می رفت تا زمان عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله در مکّه بمانند. ر.ک پس از این، ص ۲۲۶.

۳- در این جا انتظار داریم حرف اضافه علی باشد: بانّکم غلبتمونا علیه، ر.ک به: ضمیمه ۲ سطرهای ۵-۶.

۴- آیه ۶۲ سوره انفال. شرایط در آیه قبل از آن ذکر می شود: «وَ اِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّه اِنّهُ هُوَ السَّمیعُ العَلِیمُ».

۵- نیز ر.ک: مراغی، تحقیق النصره، ۱۴ الف، که از رزین نام نمی برد و اضافه می کند که شمار انصار یا بلکه اهالی مدینه، که در آن مرحله همه آنان را نمی شد انصار نامید شرکت کننده در حج آن سال ۵۰۰ نفر بود. نیز ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۱. جالب آن که گفته می شود قریب ۵۰۰ نفر از انصار هنگام ورود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه از آن حضرت استقبال کردند: بخاری، التاریخ الاوسط، ج ۱، ص ۷۸. درباره نسخه رزین نیز ر.ک: سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴.

کفّار قریش (دالّ بر آن که آنان با شروطی موافقت کردند که برای مسلمانان مطلوب تر بود تا برای خودشان)، و نیز نگرانی آنان راجع به وجهه سیاسی و نظامی شان در میان اعراب بادیه نشین، غیر ممکن نیست. امّا به عقیده من همه آنها به سبک ادبی این خبر مربوط است و نه به اصل تاریخی آن.

۳

مطلب دوم (ضمیمه ۲) از کتاب سیره شامیه، زندگینامه ای از پیامبر صلی الله علیه و آله که صالحی (وفات، **۹۴۲/۱۵۳۵-۱۵۳۶**) در قرن دهم / شانزدهم گردآوری کرد، برداشته شده است. تدوین کننده این اثر خبر رایج اجتماع عقبه را قطع می کند تا متن جدیدی را در آن

بگنجاند که در آن گفته می شود قریش پیشنهاد کردند که سه ماه بعد به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و پیروان آن حضرت جواز عبور خواهند داد. بار دیگر متوجّه می شویم که علاوه بر شرح برجسته و تقریبا متداول اجتماع عقبه، یک گزارش بسیار متفاوت در تاریخ نگاری اسلامی رواج داشت:

سلیمان بن طرخان در کتاب السیر خود ذکر کرد که بعد از گرویدن گروهی از انصار به اسلام، ابلیس(۱) - که لعنت خدا بر او باد - فریاد زد و با آشکار کردن او [= پیامبر صلی الله علیه و آله(۲)]در میان زائران، گفت: «اگر به محمّد صلی الله علیه و آله حاجتی دارید، پس به فلان مکان بیایید، زیرا ساکنان یثرب با او هم پیمان شدند». او [= گردآورنده] گفت: «و جبرئیل نازل شد امّا هیچ یک از مردم او را ندیدند». جماعتی از قریش بر اثر فریاد ابلیس گرد آمدند. مسائل موجود میان مشرکان [قرشی] و انصار چنان حادّ شد که تقریبا میان آنان جنگ در گرفت. پس ابوجهل که مخالف جنگ در آن ایّام [حرام] بود گفت:

ص:۲۲۶

۱- A.J. Wensinck-L. Gardet (See EI۲, s.v.).

۲- پیشنهاد می کنم به جای بِبَنیهِ، بخوانید یُبینُهُ یا یُبَیِّنُهُ. با این همه، متن روان نیست.

«ای جماعت اوس و خزرج، شما برادران مایید(۱) و دست به کار بزرگی زده اید و می خواهید بر یکی از ما غالب آیید». پس حارثه بن نعمان به او گفت: «بلی» و به رغم اعتراض تو؛ به خدا قسم اگر می دانستیم امر رسول خداست که تو را هم با خود ببریم، چنین می کردیم». آن گاه ابوجهل گفت: «به شما پیشنهاد می کنیم که بعد از سه ماه اجازه خواهیم داد که هر کس از اصحاب محمّد صلی الله علیه و آله که خواهان پیوستن به شما باشد چنین کند و به شما موافقت نامه ای خواهیم داد که هم شما و هم محمّد صلی الله علیه و آله را راضی کند دایر بر آن که بعد از آن مانع محمّد صلی الله علیه و آله نخواهیم شد». انصار گفتند: «بسیار خوب، اگر رسول خدا را راضی کند» و او [گردآورنده] حدیث را ادامه داد(۲).

صالحی این خبر را از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که ابو المعتمر سلیمان بن طرخان تیمی (وفات، ۱۴۳/۷۶۱) هشت قرن پیش از زمان او گردآوری کرده بود، رونویسی کرد. تیمی مولا(۳) و زاهد(۴) بصری بود که مدت چهل سال امامت مسجد جامع بصره را برعهده داشت(۵). این سیره را ابن رجب حنبلی (وفات، ۷۹۵/۱۳۹۲)(۶) نقل کرد و بیش ا ز یک قرن پس از آن هنوز صالحی به آن دسترسی داشت(۷).

۱- در این جا، تصوّر می شود به جای اخوانُنا، کلمه اخوالنا باشد. ر.ک به: مقاله ام با عنوان: ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?'', in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷, at ۱۴ and passim.

۲- صالحی، سُبُل سیره شامیه، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۵. نیز ر.ک: جدیدترین نسخه به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمّد معوّض، بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۰۶.

۳- نسبت تیمی به این حقیقت باز می گردد که او در میان بنی تیم زندگی می کرد؛ مزّی تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۵.

۴- ابو نُعَیم، حلیه، ج ۳، ص ۳۷-۲۷.

۵- برای نمونه، ر.ک: ذهبی، نُبلاء، ج ۶، ص ۲۰۰.

۶- ر.ک به اثرش، فتح الباری، ج ۲، ص ۲۱۲ و فی کتاب السیره لسلیمان التیمی.

۷- به عبارت دیگر، دست کم پنج قرن بعد از آن که خطیب بغدادی وفات، ۱۰۷۱/۴۶۳ اجازه آن را در دمشق به دست آورد، موجود بود؛ ر.ک: J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York, ۱۹۹۱-۹۵, II,۳۶۸; GAS, I, ۲۸۵; M. Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt a. M., ۱۹۸۹, ۷۷-۸۱. درباره گرایش های شیعی سلیمان نیز ر.ک: مزّی، تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۹ (و کان سلیمان مائلاً الی علی بن ابی طالب علیه السلام)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۲، ص ۵۳۱ = ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق، ج ۱۸، ص ۸۱ (متن روان نیست). این گرایش ها را قطعه نقل شده در مغلطای، الزهر الباسم، ج ۲، ص ۱۸۸ الف، در خصوص نقش های مربوط به ابوبکر و علی علیه السلام در هجرت محمّد صلی الله علیه و آله تأیید می کند؛ ر.ک: M.J. Kister, ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih'', in BSOAS, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۴۵-۷۱, در ص

۵۶۵-۵۶۶ (و فی سیر ابی المعتمر سلیمان التیمی: أقبَلَ ابوبکر حَتّی سَأل علیّا عَنِ النبی صلی الله علیه و آلهفقالَ: إن کانَت لَکَ به حاجه فالقه بغار ثور). سیر، سلیمان بن طرخان ظاهرا شبیه مغازی اوست که در GAS، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶ ذکر شده است. پسر سلیمان، معتمر، (وفات، ۸۰۳/۱۸۷) تمام سیره گردآوری شده توسط پدرش را برای محمّد بن عبدالاعلی (وفات، ۸۵۹/۲۴۵ در بصره) فرستاد؛ ر.ک: M. Muranyi, ``Ibn Isḥāq's Kitāb al-Maghāz in der Riwāya von Yunus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in JSAI, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۱۴-۲۲۵ at ۷۵,. در خصوص مدخل های مربوط به معتمر و محمّد بن عبدالاعلی، ر.ک: مزّی، تهذیب الکمال، به ترتیب، ج ۲۸، ص ۲۵۰-۲۵۶ و ج ۲۵، ۵۸۱-۵۸۳. (یرار در کتاب Die Prophetenbiographie ، ص ۷۹ بر این گمان است که مؤلّف کتاب منسوب به سلیمان، یا معتمر و یا محمّد بن عبدالاعلی بوده است) درباره احتمال آن که دو خبری که به سلیمان برمی گردد (از طریق پسرش معتمر) از کتاب سیره پیامبر او برداشته شده است، ر.ک: ابو نعیم، دلائل، ص ۱۷۶-۱۷۷ و ۱۹۹.

صـالحی بنـا به دلیلی تصـمیم گرفت نقـل قول از سـیره پیامبر صـلی الله علیه و آله به قلم ابن طرخان را ادامه ندهـد. از آنجا که جنگی بیـن قریش و انصـار در نگرفـت و بـه علّت مانـدن حضـرت پیـامبر صـلی الله علیه و آله در مکّه و عزیمت نکردن بـا هم پیمانان خود، می توانیم فرض کنیم که پاسخ آن حضرت مثبت بود.

به روشـنی، این یـک گزارش بی شـور و حـال از آن واقعه نیست بلکه یـک قطعه ادبی است که هـدفش سـر گرم کردن هر دو گروه خوانند گان و شنوند گان بود. این امر بیش از

همه در گفتگوی بین حارثه جسور و ابوجهل خونسرد آشکار است. امّا شیوه ادبی گزارش آن را به چهارچوبه ای از یک حقیقت تاریخی مفروض، یعنی، مذاکرات و معاهده منعقد شده بلافاصله پس از اجتماع عقبه، آراسته می کند.

۴

متن سوم (ضمیمه ۳) در یک رساله کوچک یافت می شود که مورّخی از شهر زبید یمن، ابن دَیبع (وفات، ۹۹۴/۱۵۳۷)(۱)، از معاصران صالحی (که این هر دو نیم قرن پیشاز دیار بکری می زیستند)، آن را گردآوری کرد. شرح زیر را در کتاب ابن دَیبع می خوانیم:

... هنگامی که قریش به آنچه اوس و خزرج انجام داده بودند، پی بردند، نزدیک ترین پسرعموهای او(۲) [= پیامبر صلی الله علیه و آله] نزد آنان [اوس و خزرج] آمدند؛ از آن جمله، ابوجهل(۳)، عتبه [ابن ربیعه اموی]، ابوسفیان، شیبه [ابن ربیعه اموی، برادر عتبه]، اُبیّ [ابن خلف جمحی]، امیّه [ابن خلف جمحی، برادر اُبیّ]، سهیل [ابن عمرو عامری]، نُبیه [ابن حجّاج سهمی]، منبّه [ابن حجّاج سهمی، برادر نُبیه]، نضر بن حارث [عبدری] و عمرو بن عاص [سهمی]. آنان به آنها [اوس و خزرج] گفتند: «ای مردم یثرب ما به او(۴) نزدیک تریم تا شما، زیرا ما خویشاوند و هم خون او هستیم». آن گاه اوس و خزرج به آنان گفتند: «نه، ما به او سزاوارتریم تا شما، زیرا هم ما و هم او خدای یگانه را می پرستیم». هنگامی که قریش در آنان شوق راستین و اراده استوار مشاهده کردند، از بروز خشونت به هراس افتادند و به بهترین وجه(۵) [یعنی، صلح جویانه] خطر آنان را از خود دور کردند. به آنان گفتند: «او را [اندک زمانی] به ما

۱- On whom see EI۲, s.v. (C. van Arendonk-G Rentz).

۲- تصوّر می شود منظور مردان هم قبیله آن حضرت باشند.

۳- کسی که پیشتر در ضمیمه ۲ دیدیم.

۴- حرف [به] در متن ضمیمه ۳ از آلوسی، بلوغ العرب، ج ۱، ص ۱۹۰ به نقل از نشر المحاسن است.

۵- برای نمونه، ر.ک: فصّلت / ۳۴.

واگذارید، ما امنیّت و حفاظت از او را برعهده می گیریم و با او و پیروانش جز خوش رفتاری نخواهیم کرد، و از پیروانش هر کس بخواهد به شما بپیوندد مانع او نخواهیم شد». منظورشان از اینان مهاجران بود. اوس و خزرج آن را نپسندیدند، [امّا] پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «تقاضای آنان را بپذیرید ای مردم اوس و خزرج، زیرا خداوند به منظور خود می رسد(1) و به وعده اش عمل می کند». آنان گفتند: «اگر چنین کنیم تو راضی خواهی شد، ای رسول خدا؟» آن حضرت فرمود: «بلی» آن گاه آنان گفتند: «می شنویم و اطاعت می کنیم». و یک پیمان ترک مخاصمه به مدت چهار ماه منعقد کردند و به یثرب باز گشتند. هنگامی که پراکنده شدند، قریش قصد خیانت کردند، امّا خدای تعالی پیامبرش را از شرّ آنان در امان داشت و آن حضرت با دریافت وحیی که بر او نازل شد با حالتی بیمناک و مراقب خطر، مکّه را ترک گفت و وارد مدینه شد چنان که خداوند امر کرده بود(2).

۵

خبرهای مورد بحث تفاوتهای آشکاری با هم دارند، چنان که هیچ یک از آنها واقعه ای را که مدّعی توصیف آن هستند بی کم و کاست منعکس نمی کنند. موضوعِ به مراتب مهم تر، معاهده است. در حالی که خبر نخست به تفاهمی در خصوص تعویق عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می کند، دومی مدّتی سه ماهه را ذکر می کند که پس از آن، صحابه به همراهی شخص پیامبر اجازه داشتند مهاجرت کنند. خبر سوم از عزیمت معوّقه پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش سخن می گوید و به ترک مخاصمه ای چهارماهه اشاره می کند. وجود اختلاف هایی در تاریخ نگاری اسلامی با توجّه به ماهیّت و پیدایش آن تعجّبی ندارد(3). با وجود این یک وجه مشترک قابل توجّه به چشم می خورد: به ابتکار

۱- طلاق / ۳.

۲- ابن دیبع، نشر المحاسن، ص ۷۶-۱۷۳.

۳- Cf. M. Lecker, ``The Death".

قریش واقع گرا، عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش چند ماه به تأخیر افتاد. این تأخیر مانع رویارویی نظامی بین قریش و انصار شد، ضمن آن که مهاجرتِ بدون مانع پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش را تأمین کرد.

با فرض این که میان قریش و انصار معاهده ای وجود داشت، کوششی را که بنا به گزارش به منظور صدمه زدن به انصار در راه بازگشت آنان از مکّه صورت گرفت، چگونه باید تعبیر کنیم؟ آیا قریش خائنانه عمل کردند؟(۱) آیا مقصّران ادّعا شده قرشیانی مخالف معاهده بودند؟(۲) آیا این خبر به منظور تجلیل از دو نفر انصارِ درگیر ماجرا ابداع شد؟(۳)

در متن معاهده مورد بحث، از طبقه خاصّی از مهاجران، یعنی انصاری که عنوان مهاجران نیز به آنان اطلاق شد، باید ذکری به میان می آمد. آنها ممکن است به عنوان محافظانی مسلّح انجام وظیفه می کرده اند که یا درست قبل از هجرت از مدینه به مکّه آمدند، یا پس از اجتماع عقبه در مکّه ماندند تا مطمئن شوند قریش به تعهّد خود عمل می کنند. ابن سعد از چهار تن از اعضای این گروه نام می برد: ذکوان بن عبد قیس (از زریق

- خزرج)، عقبه بن وهب بن کلده (یک حلیف غطفانی از نسل عوف بن خزرج، به عبارتی دقیق تر، از بنی حُبلا)(۴)، عبّاس بن عباده بن نضله از نسل عوف بن خزرج(۵) که

پیشتر ذکر شد و زیاد بن لبید (از بیاضه - خزرج). گفته می شود آنها پس از اجتماع عقبه با بقیّه انصار به مدینه باز گشته اند. وقتی که نخستین مهاجران به قبا رسیدند، آنان به منظور

۱- ضمیمه ۳، سطر ۳ از پایین؛ نیز، سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۴: وَ قیلَ اِنَّ قُریشا بَدالَهُم فَخَرجوا فی اثارِهِم فأَدرکوا منهم رَجُلَینِ کانا تَخَلَّفا فی أمر،... .

۲- امّا نام متجاوز عمده، سهیل بن عمرو ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۹۳ در ضمیمه ۳ در میان قرشیانی آمده است که به انصار نزدیک شدند.

۳- شایان توجّه است که هم سعد بن عباده و هم منذر بن عمرو از ساعده خزرج بودند، هر چند از گروه هایی متفاوت؛ ابن قدامه، استبصار، به ترتیب در ص ۹۳، ۱۰۱. در یک منبع به جای سعد نام عباس بن عباده آمده است؛ سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۴ که البته حاکی از اختلاف فضائل است.

۴- ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۵۲۸؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۷؛ ذکر شده در بهل، Das Leben Muhammeds، ص ۱۸۸، یادداشت ۱۵۵.

۵- پیشتر، یادداشت ۱، ص ۲۱۰.

پیوستن به پیامبر صلی الله علیه و آله رهسپار مکّه شدند و در هجرت اصحاب آن حضرت شرکت جستند(۱). پنجمین انصاری که بنا بر خبر همین مرتبه را داشت، رفاعه بن عمرو بن زید (از نسل عوف بن خزرج، و به عبارتی دقیق تر، از بنی حُبلا)(۲) بود که به قصد پیوستن به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله عزیمت کرد و به عنوان یک مهاجر به مدینه بازگشت(۳).

بنابر اخبار دیگری که به سه تن از پنج مرد سابق الذّکر اشاره می کنند، آنها در فاصله زمانی بین اجتماع عقبه و هجرت در مکّه ماندند. گفته می شود که عقبه بن وهب نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و تا زمان هجرت با آن حضرت در مکّه بود(۴)، و اخبار مشابهی درباره زید بن لبید(۵) و عباس

بن عباده(۶) وجود دارد.

به نظر می رسد اخبار راجع به پیمانی که پیش از هجرت میان قریش و انصار منعقد شده باشد، نادر است. با وجود این، چنین برداشتی می تواند گمراه کننده باشد، زیرا فقط

مبتنی بر بخش کوچکی از تاریخ نگاری اسلامی است که تا زمان ما باقی مانده است(۷). در

هر صورت، به فرض آن که واقعا نادر باشند، باید نتیجه بگیریم که نویسندگان سیره پیامبر صلی الله علیه و آله اخباری را مقدّم می شمردند که پیامبری به ستوه آمده را توصیف می کرد. انگیزه آنان احتمالاً زاهدانه بود: هر چه نقطه آغاز فعّالیّت پیامبر صلی الله علیه و آله دشوارتر می بود،

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۶. ذکوان در اولین و دومین اجتماع عقبه شرکت کرد. پس از آن (یعنی، بعد از مراجعت به مدینه) از مدینه به مکّه رفت و تا زمان هجرت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بود؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۷۱.

۲- ابن حجر، اصابه، ج ۲، ص ۴۹۳؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۶ جایی که نسب نامه اش خلاصه می شود.

۳- فاکهی، اخبار مکّه، ج ۴، ص ۲۴۵ (که فقط رفاعه و عباس بن عباده را در این مقوله ذکر می کند).

۴- ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۷؛ ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۵۲۸.

۵- ابن قدامه، استبصار، ص ۱۷۶.

۶- ابن حجر، اصابه، ج ۳، ص ۶۳۱؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۹۶.

۷- بیشتر آثار ذکر شده در فهرست ابن ندیم و کشف الظنون حاجی خلیفه از میان رفته است: G. Makdis, ``Hanbalite Islam'', in M. L. Swartz (trans. and ed.), Studies on Islam, New York-Oxford, ۱۹۸۱, ۲۱۶-۶۴, at ۲۱۷.

رحمت و نجات بخشی خداوند بیشتر جلوه گر می شد(۱). وانگهی، اخبار مربوط به تحقیر و خطری که متوجّه پیامبر صلی الله علیه و آله بود، تأثیر بیشتری داشت تا اخبار راجع به مصلحت اندیشی سیاسی.

اخباری که نقل شد اهمیّت زندگی نامه های اخیر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نشان می دهد که خارج از جریانی قرار می گیرد که اکنون به طور گسترده روند کلّی ادبیّات سیره به حساب می آید(۲). محدودیّت اختیاری دامنه منابع مورد استفاده در تحقیق اسلامی،

۱- اوضاع و احوال هجرت ارتباط زیادی با تفسیر لغت هجرت دارد. بهل (Buhl, Leben, ۱۹۶) به درستی متذکر می شود که معنی هجرت نه «فرار» بلکه «قطع و گسستن ارتباط پیشین» است. نیز ر.ک: C. H. Becker, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, I, Leipzig, ۱۹۲۴, ۳۴۰ (``eine innerlich bedingte, freiwillige Auswanderung"). بِکِر اضافه می کند که اخبار مربوط به رنج و عذاب و خطرهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل و بعد از هجرت با آن مواجه بود مبالغه آمیز است، ``um dem Propheten den Ruhm eines Märtyrers für Gottes Sache zu verschaffen".

۲- به گفته م.ج. کیستر (Kister)، تألیفات جدید «حاوی تعداد کثیری از احادیث قدیمی است که از آثاری اقتباس شده که یا از دست رفته و یا تاکنون انتشار نیافته اند». او در ادامه سخن می گوید: «برخی احادیث، شامل حدیث های اوّلیه، ظاهرا در مجموعه های سیره مورد قبول عامه حذف، و به فراموشی سپرده شدند، امّا در این مجموعه های اخیر دوباره ظاهر شدند»؛ ر.ک به مقاله اش: ``The Srah Literature", in A.F.L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷, at ۳۶۶, ۳۶۷. شرحی تا حدودی روزآمد را در اثر زیر می توان یافت: L.I. Conrad (de.), History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives. درباره مجموعه های جدید ابن کثیر، ابن سیّد الناس به عنوان منبع مطالب نخستین از مورّخانی قدیمی تر از ابن اسحاق، ر.ک: A.A. Duri, The Rise of Historical Writing among the Arabs, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, ۱۹۸۳, ۸. Rudi Paret reported (Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, Wiesbaden, ۱۹۶۶, ۱۰ گوستاو وایل Gustav Weil (۱۸۰۸-۸۹)) از این اثر برای تألیف زندگینامه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله استفاده کرد: ``alle ihm irgendwie erreichbaren Quellen ، وایل سفری مخصوص به گوتا (Gotha) کرد تا دستنوشته هایی در این باره را در کتابخانه Herzoglichen Bibliothek جستجو کند. در آن جا او کتاب خمیس دیار بکری (که پیشتر در این مقاله از آن نقل شد) و سیره حلبیّه را یافت که هر چند در قرن های ۱۰ و ۱۱ هجری گردآوری شده بودند، حاوی اطلاعاتی قدیمی و ارزشمند بودند. بهل (Leben ، ص ۳۷۱) نسبت به سیره های جدید پیامبر صلی الله علیه و آله بدگمان بود (او فهرستی از مؤلّفانی که در قرن های ۸، ۱۰ و ۱۱ می زیستند تهیه کرد) و اطمینان داشت که منابع قدیمی حاوی مهم ترین اخباری بودند که در زمان آنها وجود داشتند. وات هم همین عقیده را داشت. او با نام بردن از ابن هشام، طبری، واقدی، و ابن سعد، چنین گفت:

«نویسـندگان بعدی سـیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله وجود دارند امّا به نظر نمی رسد هیچ یک از آنان به منابع قدیمی مهمّی غیر از آثار نویسندگان فوق الذّکر دسترسی داشته اند»؛ ر.ک به اثرش: Muhammad at Mecca, xii .

شخص را از منابع اطّلاعاتی غنی و گاه حیاتی محروم می کند. چندین قرن پیش، محقّقان در دمشق، قاهره و جاهای دیگر جهان اسلام هنوز قطعه هایی از کتاب های قدیمی را که برخی از آنها به آغاز تاریخ نگاری اسلامی باز می گشت، در تألیفات خود رونویسی می کردند (نیازی به گفتن ندارد که نباید واژه «اوّلیه» را معادل «تاریخی» یا «صحیح»

بدانیم).

در خاتمه، این تحقیق به پیامدهای اجتماع عقبه می پردازد که چند ماه پیش از هجرت واقع شد. سه سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که در قرن دهم / شانزدهم تدوین شد حاوی اخباری است که بی تردید از سیره های قدیمی تری استنساخ شده است که از انعقاد معاهده ای میان قریش و انصار نام می برند یا به آن اشاره می کنند. این اخبار ممکن است در روند کلّی

کتابهای سیره کتمان شده باشد، روندی که توصیف پیامبری اذیّت و آزاردیده و تحقیر شده را بر پیامبری که مصالحه ای سیاسی راهش به مدینه را هموار کرده باشد، ترجیح می داد.

ضمیمه ۱

قال رزین: و قد قیل وقع بین قریش و الأنصار کلام فی سبب خروج النبیّ صلی الله علیه و آله معهم ثمّ القی الرعب فی قلوب قریش فقالوا: لیس یخرج معکم إلاّ فی بعض أشهر السنه و لا

تتحدّث العرب بأنّكم غلبتمونا. فقالت الأنصار: الأمر فی ذلک لرسول اللّه صلی الله علیه و آله و نحن سامعون لأمره فأنزل اللّه علی رسوله: «و إن یریدوا أن یخدعوک فإنَّ حسبک اللّه» أی إن کان کفّار قریش یریدون المکر بک فسیمکر اللّه بهم، فانصرفت الأنصار إلی المدینه.

ضمیمه ۲

و ذکر سُلیمان بن طَرْخان التیمیُ فی کتاب السیر له أنّ إبلیس لعنه اللّه لمّا أسلم من أسلم من الأنصار صاح ببنیه [کذا] بین الحجّاج: إن کان لکم بمحمّد حاجه فأتوه بمکان کذا و کذا فقد حالفه الذین یسکنون یثرب. قال: و نزل جبریل فلم یبصره من القوم أحد و اجتمع الملأ من قریش عند صرخه إبلیس فعظم الأمر بین المشرکین و الأنصار حتّی کاد أن یکون بینهم قتال ثمّ إنّ أبا جهل کره القتال فی تلک الأیّام فقال: یا معشر الأوس و الخزرج أنتم إخواننا و قد أتیتم أمرا عظیماً تریدون أن تغلبونا علی صاحبنا فقال له حارثه بن النُعمان: نعم و انفک راغم واللّه لو نعلم أ نّه من أمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن نخرجک أیضاً لأخرجناک فقال أبو جهل: نعرض علیکم أن نلحق بکم من أصحاب محمّد من شاء بعد ثلاثه أشهر و نعطیکم میثاقاً ترضون به أنتم و محمّد لا نحبسه بعد ذلک فقالت الأنصار: نعم إذا رضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله، فذکر الحدیث.

ضمیمه ۳

فلمّا رأت قریش ما کان من فعل الأوس و الخزرج جاءت إلیهم بنو عمّه الأقربین [کذا] منهم أبو جهل و عتبه و أبو سفیان و شیبه و أُبَیّ و أمیّه و سهیل و نُبیْه و منبّه و النضر بن الحارث و عمرو بن العاص فقالوا لهم: یا أهل یثرب إنّا أولی منکم [به] لأنّا صلته و لحمته فقال [کذا] لهم الأوس و الخزرج: بل نحن أولی به منکم لأنّا و إیّاه نعبد ربّاً واحدا. فلمّا رأت قریش منهم صدق الهمّه و قوّه العزم خافوا حدوث الشرّ فدافعوهم بالتی هی أحسن و قالوا: خَلّوا بیننا و بینه علی أنّ له الأمان و الذمام فلا یعرض له إلاّ الخیر [کذا] و لا لمن تبعه و من أحبّ منهم أن یلحق بکم لم نمنعه، یریدون بذلک المهاجرین. فکرهت الأوس

و الخزرج. فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: اجیبوهم یا معشر الأوس و الخزرج فإنّ اللّه بالغُ أمرِهِ و مُنجِزٌ وعْدِهِ فقالوا تَطیب عن نفسک [کذا] یا رسول اللّه أن نفعل ذلک؟ قال: نعم قالوا: فالسمْع و الطاعه و ضربوا بیْنهم أجلًا أربعه أشهر ثمّ رجعوا إلی یثرب. فلمّا افترقوا همّت قریش بالغدر فکفی اللّه تعالی نبیّه شرّهم و خرج من مکّه بالوحی الذی أنزل علیه خائفاً

یترقّب حتّی ورد المدینه عن أمر اللّه له بذلک.

ص:۲۳۶

کتاب شناسی

آلوسی، محمّد شکری، بلوغ العرب فی معرفه أحوال العرب، ۳ ج، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ / ۱۹۲۴-۱۹۲۵، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ابن اثیر، مبارک بن محمّد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تصحیح طاهر احمد الزاوی و محمود محمّد الطناحی، ۵ ج، قاهره، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

ابن حجر، احمد بن علی العسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، تصحیح علی محمّد البجاوی، ۸ ج، قاهره، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

ابن دیبع، عبدالرحمن بن علی، نشر المحاسن الیمنیّه فی خصائص الیمن و نسب القحطانیه، تصحیح احمد راتب حموش، دمشق، ۱۴۱۳/۱۹۹۲.

ابن رجب حنبلی، ابو الفرج، فتح الباری شرح صحیح البخاریّ، تصحیح محمود بن شعبان بن عبدالمقصود و دیگران، ۱۰ ج، مدینه، ۱۴۱۷/۱۹۹۶.

ابن سعد، محمّد، الطبقات الکبری، ۸ ج، بیروت، ۱۳۸۰-۱۳۸۸ / ۱۹۶۰-۱۹۶۸.

ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، تصحیح عمر بن غرامه العمروی، بیروت،

۱۴۱۵/۱۹۹۵.

ابن قدامه، عبداللّه المقدسی، الاستبصار فی نسب الصحابه من الأنصار، تصحیح علی نویهض، بیروت، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

ابن منظور، محمّد، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، تصحیح روحیّه النحّاس و دیگران، ۲۹ ج، دمشق، ۱۴۰۴-۱۴۰۹ / ۱۹۸۴-۱۹۸۹.

ابن ندیم، فهرست، قاهره، ۱۳۴۷ه . ق.، چاپ مجدّد بیروت، ۱۳۹۸/۱۹۷۸.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویّه، تصحیح مصطفی سقّا و دیگران، ۴ ج، چاپ مجدّد،

بیروت، ۱۳۹۱/۱۹۷۱.

ابو نعیم، احمد بن عبداللّه اصفهانی، دلائل النبوّه، تصحیح محمّد روّاس قلعجی و عبدالبرّ

عبّاس، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

---------- ، حلیه الأولیاء، ۱۰ ج، قاهره، بی تا، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.

بخاری، محمّد بن اسماعیل، التاریخ الأوسط، تصحیح محمّد بن ابراهیم اللحیدان، ۲ ج، ریاض، ۱۴۱۸/۱۹۹۸.

جاسر، حمد، «مؤلّفات فی تاریخ المدینه»، یادداشت ۴، در العرب، ج ۴ / ۵ (۱۹۷۰)، ص ۳۸۵-۳۸۸، ۴۶۵-۴۶۸.

دیار بکری، حسین بن محمّد، تاریخ الخمیس، قاهره، ۱۲۸۳/۱۸۶۶، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ذهبی، محمّد بن عثمان، سیر أعلام النبلاء، تصحیح شعیب الارناؤوط و دیگران، ۲۵ ج، بیروت، ۱۴۰۱-۱۴۰۹ / ۱۹۸۱-۱۹۸۸.

سمهودی، علی بن احمد، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، تصحیح محمّد محیی الدین عبدالحمید، ۲ ج، قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۵۵، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

صالحی شامی، محمّد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد - سیره شامیه، ج ۳، تصحیح عبدالعزیز عبدالحقّ حلمی، قاهره، ۱۳۹۵/۱۹۷۵.

طبری، ابو جعفر محمّد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، ۱۰ ج، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۷ / ۱۹۶۰-۱۹۶۷.

فاکهی، محمّد بن اسحاق، أخبار مکّه، تصحیح عبدالملک بن عبداللّه بن دُهیش، ۶ ج، مکّه، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.

مجلسی، محمّد باقر، بحارالأنوار، ۱۱۰ ج، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۹۴ / ۱۹۵۶-۱۹۷۴.

مراغی، زین الدین ابوبکر بن حسین، تحقیق النصره بتلخیص معالم دارالهجره، نسخه خطّی،

کتابخانه بریتانیا، شماره ۳۶۱۵ (Br. Lib. Or ۳۶۱۵) .

مزی، یوسف، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تصحیح بشّار عوّاد معروف، ۳۵ ج، بیروت، ۱۴۰۵-۱۴۱۳ / ۱۹۸۵-۱۹۹۲.

مغلطای

بن قلیج، الزهر الباسم فی سیره أبی القاسم، نسخه خطّی، لیدن، شماره ۳۷۰ (Leiden Or. ۳۷۰) .

Becker, Carl Heinrich, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, ۲ vols, Leipzig, ۱۹۲۴, ۱۹۳۲.

Buhl, Frants, Das Leben Muhammeds, trans. H.H. Schaeder, Leipzig, ۱۹۳۰, repr. Heidelberg, ۱۹۵۵.

Conrad, Lawrence I. (ed.), History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives. forthcoming.

al-Duri, `Abd al-`Azz, The Rise of Historical writing Among the Arabs, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, ۱۹۸۳.

van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York, ۱۹۹۱-۹۵.

Jarrar, Maher, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt a.M., ۱۹۸۹.

Kister, M.J., ``Notes on the Papyrus Account of the `Aqaba Meeting'', in Le Muséon, ۷۶ (۱۹۶۳), ۴۰۳-۱۷.

----------, ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih'', in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۴۵-۷۱.

----------, ``The Srah Literature'', in Alfred F.L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷.

Lecker, M., ``The Death of the prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?'', in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۱۴۵_

(۱۹۹۵), ۲۷-۹.

----------, `` Yahud/`Uhud: A Variant Reading in the Story of the `Aqaba Meeting", in Le Muséon, ۱۰۹ (۱۹۹۶), ۱۶۹-۸۴.

Makdis, G., ``Hanbalite Islam", in Merlin L. Swartz (trans. and ed.), Studies on Islam, New York-Oxford, ۱۹۸۱, ۲۱۶-۶۴.

Muranyi, M., ``Ibn Isḥāq's Ktāb al-Maghāz in der Riwāya von Yunus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۱۴-۷۵.

Nöldeke, Th., ``Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۵۲ (۱۸۹۸), ۱۶-۳۳.

----------, ``Die Tradition über das Leben Muhammeds", in Der Islam, ۵ (۱۹۱۴), ۱۶۰-۷۰.

Paret, Rudi, Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, Wiesbaden, ۱۹۶۶.

Watt, William Montgomery, Muhammad at Mecca, Oxford, ۱۹۵۳.

ص: ۲۴۰

قتل ابن ابی الحُقیق: درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشات مغازی

هارالد موتزکی

ترجمه: عظیمایی

مقدّمه(۱)

از دیدگاه نقد منابع تاریخی، منابع ما درباره سیره پیامبر اسلام باید بر اساس روایات طبقه بندی شوند. این روایات حاوی اطّلاعاتی است که آگاهانه به گونه ای فراهم آمدند که نسلهای بعدی را از آنچه که اتّفاق افتاده است آگاه کنند. این موضوع برای محقّقان

مسلمان امری بدیهی است. امّا، این ویژگی منابع، هنگام استفاده از آنها شیوه های متفاوتی را مجاز می شمرد. از یک سو، این نوع منابع می توانند کمک کنند که درباره تاریخ عقایدی که مربوط به گذشته است، قلم زد و از سوی دیگر، این منابع را می توان تکّه هایی از آینه شکسته ای پنداشت که از آنچه که واقعا اتّفاق افتاده است خبر می دهند و بنابراین می توان آنها را برای بازسازی واقعیّت تاریخی مورد استفاده قرار داد. هر یک از این دو شیوه در حدّ خود از اعتبار برخوردار است، که تنها می توان بر اساس فلسفی آنها

را مورد ارزیابی قرار داد. من این گونه مباحث را به کسانی وا می گذارم که برای

۱- از شرکت کنندگان در جلسه، بویژه مایکل لکر، کیز و رستیگ، جان ناواس و پری بیرمن به دلیل نقطه نظرات مفیدشان در پیش نویس اوّلیه این مقاله سپاسگزارم.

موضوعـاتی این چنینی شایسـتگی بیشـتری دارنـد. بـا این اعتقـاد که می تـوان واقعیّت تـاریخی را، به هر معنی که گرفته شـود، بازسازی کرد، من شیوه دوم را برگزیدم و در تحلیل منبع

که در ذیل می آید جسارت ورزیده، به کند و کاو این مسأله می پردازم که واقعیّت تاریخی

که چگونه می توان آن را از منابع موجود بازسازی کرد و به آزمون روشهایی می پردازم که

می توان با استفاده از آنها به چنین بازسازی هایی دست زد. امّا این شیوه مستلزم برخی

اظهارنظرهای مقـدّماتی است که خطوط اصـلی نقطه نظرات مرا با توجّه به امکان اسـتفاده از منابع به شـیوه مذکور، ترسـیم می کند.

همان گونه که هر مورّخی می داند، ارزش اطّلاعاتی این نوع از منابع مصـطلح به روایات به دلیل محدودیتهایی، چندان واضح نیست. روایات به دلیل انتخابشان از این که چه چیزی را ذکر کننـد و چه چیزی را ذکر نکننـد، امری ذهنی به شـمار می روند. روایـات حقایق را در دورنمایی ویژه، و در زنجیره و ارتباط خاصـی قرار داده و از موضوعاتی [مقولاتی] اسـتفاده کرده یا حتّی وقایعی را خلق می کننـد که هیـچ گاه وجود خارجی نداشـته است یا در شـیوه ای که در این روایات به توصـیف آن وقایع می پردازند، وجود ندارد. تا آنجا که به این محدودیتها مربوط می شود، این وضـعیّت در خصوص حضـرت محمّد صلی الله علیه و آله هیـچ گونه تفـاوتی با وضـعیتی که مورّخ با دیگر شخصـیتهای تاریخی روبروست نـدارد، با توجّه به این که کلّیه منابع باقی مانـده که برای آنها طبقه بنـدی شـده اند، در هیچ حد قابل توجّهی در دسترس نیسـتند. این حقیقت که روایات مربوط به بنیان گذار اسلام در ابتدا در

حلقه پیروان این دین شـکل گرفته است، مطمئنا این خطر را افزایش می دهـد که این اطّلاعات می توانـد جانبـدارانه باشـد، امّا این مسأله از مواردی است که بسـیاری از شخصـیتهای تاریخی دیگر نیز دچار آن هستند و به اعتقاد من نباید منجر به این پیش فرض شود که همه اطّلاعات بالضـروره مبتنی بر تعصّب است یا این که از جمله اطّلاعاتی است که جانبـدارانه می باشـند، یا از آن جا روایات خالی از تعصّب نمی توان یافت، بنابراین منابع بطور کلّی برای تدوین زندگینامه تاریخی بی فایده هستند.

تعصّباتِ خاصّی که در منابع اسلامی مربوط به زندگی پیامبر اسلام می تواند مطرح

باشـد غالبـا در تحقیقـات غربی مورد بررسـی قرار گرفته است. مهمـترین تعصّبات را می توان بـدین صورت خلاـصه کرد: ۱) مـواردی که زنـدگینامه پیـامبر اسـلام را تشـکیل می دهـد، دارای یـک ویژگی تفسیری است که وجـود آن مرهون تلاشـهای مسلمانان دو سده نخست اسلامی است که بر سر فهم و شرح قرآن مصروف می شد(۱). ۲) زمینه این

روایـات مبتنی بر الهیّات است، بـدین معنی که این روایات می کوشـند از تاریـخ، الهیّات خاصّی بیافریننـد، یا بـدین معنی که مسـلمانان صرفا تمایل دارند که برای بنیان گذار مذهبشان هاله ای از قداست قائل شوند(۲). افعال پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه ای ساخته و پرداخته شـده که متناسب با شـکل خاصّی باشـد تا به منزله سنّتهای شـرعی درآید که بتواند قوانین قرآن را تکمیل کرده یا حتّی آن را نسخ کند(۳).

همه این تعصّبات و تعصّبات دیگر(۴) مطمئنا در منابعی یافت می شوند که شالوده کلّی زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله را شکـل می دهنـد. امّا نبایـد بلافاصـله نتیجه گیری کرد که همه روایات، حاصل یک یا چنـد انگیزه فوق الـذکر است یا این که واقعیّت تاریخی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله عموما چنان بد تحریف شده است که امیدی به کشف حتّی بخش هایی از آن

۱- این نظریه برای نخستین بار در این اثر مطرح شـده است: H. Lammens, ``Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in Recherches de sciénce religieuse, I (۱۹۱۰), ۲۷-۵۱ و اخیرا بـار دیگر این موضـوع مـورد توجّه چنـدین محقق قرار گرفت، از جمله: J. Burton, An Introduction to the Ḥadth, Edinburgh, ۱۹۹۴.

۲- در آثـاری از جملـه آثـار زیر ایـن نظریّـه بـه بحث گـذارده شـد: J. Wansbrough, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸ and recently by U. Rubin, The Eye of th Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵.

۳- بـه ایـن نظریـه در برخی آثــار بیشــتر پرداختـه شــد از جملـه: J. Schacht, `` A Revaluation of Islamic Traditions", in JRAS, ۴۹ (۱۹۴۹), ۱۴۳-۵۴.

۴- فهرســت طــویلی از تعصّبات ممکـن را در ایـن اثر ببینیــد: W. Muir's Introduction to his The Iife of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira. London, ۱۸۶۱.

نیز نمی رود. بـه منظـور کـاهش خطر تعصّـب، من یکی از موضوعـات بسـیار حسّاسـی که بخش کلّی سـیره را برای تحقیقـات تشـکیل می دهـد، انتخاب نکردم، و همین طور یکی از حوادث اصـلی عصـر مدینه را نیز نادیده انگاشـتم. در عوض بخشـی از دوره ای را برگزیـدم که در سـیره بیشـتر نقش حاشـیه ای دارد: اعزام گروهی از انصـار به منظـور کشـتن ابو رافع سـلام بن ابی الحُقیق، یهودی که (به نقل از برخی منابع) در خیبر زندگی می کرد. حتّی

خود پیامبر صـلی الله علیه و آله نقش اصلی در این حادثه نداشت، که به نظر می رسد به لحاظ مذهبی، یا دست کم از دیدگاه اسلامی مشکل آفرین نباشد. این بدین مفهوم نیست که انتظار داشته باشم که گزارشات کاملًا بری از هرگونه جانبداری باشد. دومین فایـده از گزینش این بخش از تاریخ این است که در این باره گزارشات متفاوتی وجود دارد که در منابع مختلف ضـبط است.

این حادثه در بسـیاری از زندگینامه های پیامبر صـلی الله علیه و آله که محقّقان غربی به رشـته تحریر درآوردند آمده است، امّا منابعی که در خصوص این حادثه از آنها استفاده کردند، مختلف است. برخی از نویسندگان از روایت ابن سعد استفاده کردند (مثل اسپرنگر، مویر) و دیگران از روایت ابن هشام (مثل گریم و مارگولیوث)، گروهِ سومی حتّی هم از گزارشات این دو تن و هم از دیگر منابع چون واقدی، بخاری یا طبری استفاده کردند (همچون درمنگم، گادفروی - دمامبینز و وات)(۱). هیچ یک از این نویسـندگان علّتانتخاب منابع مورد اسـتفاده خود را توضـیح نداده اند و نگفته اند که چرا آنها از روایات متنوّع ترکیب تازه ای به وجود آوردند. اسپرنگر که تقریبا در اواسط قرن گذشته قلم می زد

و بیشتر مورد نقد قرار گرفته بود، تنها نویسنده ای بود که به این نکته اشاره کرد که درباره

---

۱ - A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin, ۱۸۶۱-۶۵, III, ۲۳۵-۳۶; W. Muir, The Life, ۳۴۸-۴۹: H. Grimme, Mohammed, I, Das Leben, Münster, ۱۸۹۲, ۹۴; D.S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam, New York / London, ۱۹۰۵, ۳۳۶; E. Dermenghem, The Life of Mahomet, London, ۱۹۳۰, ۲۱۶-۱۸; M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, Paris, ۱۹۶۹, ۱۴۳; W. M. Watt, Muhoammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶, ۲۱۳.

این حادثه روایاتی وجود دارد که با هم سازگاری ندارنـد. وی حتّی کوشـید که در مباحث مربوط به نقد منابع این نکته را مدّ نظر قرار دهد.

خطوط کلّی شیوه ای که در آن اعزام گروهی علیه ابن ابی الحُقیق در زنـدگینامه های پیامبر صـلی الله علیه و آله که غربیها به تحریر درآوردند، ترسیم شده است و منابع مورد استفاده ضعف اساسی همه این کتابها را آشکار می کند و آن این است که: آنهـا فاقـد مبنای مستدلّی از نقـد منابع هستند. گزارشـهای مربوط به منابع مختلف یکسان نگریسته می شونـد و هیـچ تلاشـی صورت نمی گیرد که تاریخ آن منابع مشخص شود یا محل نشو و نمای آنها مورد کند و کاو قرار گیرد.

برخی از گزارشـها درباره قتل ابن ابی الحُقیق آن چنان که در منابع اسـلامی آمـده است، در دو مقاله به بحث گذارده شد، که هر دو در سال ۱۹۸۶ منتشـر شـده است. در یکی از آن دو، جی. دی. نیوبی یـادآور می شود که دربـاره این حـادثه گزارشات متفاوتی در سیره ابن هشام، تاریـخ طبری، طبقات ابن سعد و مغازی واقدی وجود دارد و وی خود چند مورد از این اختلافات را فهرست کرده است(۱). وی سپس این فرضیه را بدین گونه شرحمی دهد که برخی از جزئیات که تنها در تفسیر واقدی نقل شـده اسـت، حـاکی از ایـن اسـت کـه «این تهـاجم در خلاـل یکی از مراسم شـام روزه فصـح رخ داده است»(۲)، و ایـن کـه با اینگزارش «نگـاهی می افکنیم به راههایی که یهودیان خیبر و احتمالاً بقیّه حجاز، مراسم عیـد فصـح را اجرا می کردنـد»(۳). به نوشـته نیوبی، روایتی را که واقـدی نقـل کرده استمی بـایست روایت مطمئن به حسـاب آورد، زیرا «مـدارک موجود، در سایه شبکه اطّلاعاتی که پیشتر در اختیار داشتیم (یعنی اطّلاعات درباره مراسم آیینی یهودیان در آن

---

۱ - G.D. Newby, ``The Srah as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives'', in JSAI, ۷ (۱۹۸۶), ۱۳۱-۳۲.

۲ - Newby, ``The Srah'', ۱۳۳. امّـا این تاریـخ مبتنی بر قرائت اختلافی اصـطلاح فی خَمْر النـاس به عنـوان فی خَمر الناس است. ر.ک پس از این، ص ۲۸۶.

۳ - Newby, ``The Srah'', ۱۳۵.

زمان) برداشت ذهنی را به صورت عقلانی درآورد»(۱).

جی. ان. ماتوک در مقاله ای دیگر، چهار روایت درباره این حادثه را که طبری، ابن هشام و واقدی ثبت کرده اند ترجمه کرده و آنها را به عنوان متون ادبی مورد مطالعه قرار

می دهد و به نکاتی اشاره می کند که او آنها را ناسازگار یا غیر قابل قبول تلقّی می کند یا این که ممکن است نامفهوم به نظر آید(۲). رویکرد او بسیار پیچده تر از رویکرد مقایسهسطحی روایات است که نیوبی در پیش گرفته است. نتیجتا، وی تفاسیر مختلف را با عباراتی چون «سطحی»، «یکدست تر»، «پیچیده تر»، «چیزی در حدّ کمدی تلخ» و امثالهم توصیف می کند. او سرانجام، اشاره ای به مسأله سندیّت آن روایتها دارد، و بر

اساس مقایسه این چهار گزارش نتیجه می گیرد که «هیچ یک از این گزارشات معتبر نیستند و عملاً قضاوت در این خصوص غیر ممکن است که کدامیک از آنها ممکن است بیش از همه به حقیقت نزدیک باشد»(۳). تا آنجا که به تفسیر واقدی مربوط می شود، ماتوک بهنتیجه ای مخالف نتیجه نیوبی دست یافته است. وی جزئیاتی را که تفسیر واقدی تنها به بیان آنها پرداخته است، «موضوعی توضیحی» قلمداد می کند که به «قصد کسب شورانگیزترین تأثیر ممکن بر آن افزوده شده است» یا «صرفا به این دلیل که در این جا بدان نیاز است»(۴). حضور عناصر مشترک در چند تفسیر و حتّی در همه آنها، به اعتقاد اودلیل بر این است که این داستان نمونه نخستین است که «از آن تفاسیر موجود با برداشت های متفاوت حاصل شده است»(۵).

تحقیقاتی که تاکنون درباره ماجراهای مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق صورت گرفته، در خوشبینانه ترین شکل آن می توان گفت که تحقیقاتی سطحی هستند. در سیره های نوشته

۱- Newby, ``The Srah'', ۱۳۸.

۲- J.N. Mattock, ``History and Fiction'', in OPSAS, ۱ (۱۹۸۶), ۸۰-۹۷.

۳- Mattock, ``History and Fiction'', ۹۵.

۴- Mattock, ``History and Fiction'', ۹۵-۹۶.

۵- Mattock, ``History and Fiction'', ۹۶.

محقّقـان غربی، یکی یا همه نقل قولها به عنوان گزارشـهایی از حقایق تاریخی مورد قبول واقع شـده است، بی آن که به وجود اختلافاتی میان آنها توجّهی نشان داده شده باشد. از

میان چند تلاش صورت گرفته برای تحلیل آنها، نیوبی بسیاری از تفاسیر را به نفع یکی از

آنها نادیده انگاشته است، بی آن که دلیلی برای آن ارائه دهد، در حالی که ماتوک از این

حقیقت هیچ شـگفت زده نمی شود که برخی تعابیر شـباهت بیشتری نسـبت به هم در مقایسه با دیگر تعابیر دارند و نمی پرسـد که این نمونه داسـتان نخستین فرضـی از کجا ممکن است آمـده باشـد. اِسـنادهای روایات مورد نظر کاملاً پوشـیده است. برای جبران این نقیصه، یک تحلیل تمام عیار «اِسناد به همراه متن» از این روایات ارائه خواهد شد.

غرض از تحلیل «اسـناد به همراه متن» ردیابی سـیر انتقال روایت به طریق مقایسه گونه های مختلف روایی آن است که در آثار مختلفی که روایـات موجود را گردآوری کرده، آمـده است. این روش، هم از متن و هم از سلسـله روات (اسـناد) اسـتفاده می کند. از

این رو، پیش شـرط این روش این است که گونه های مختلفی از روایت مورد نظر وجود داشـته باشد و این گونه ها با اِسـنادها همراه باشـد. این روش از چندین مقدّمه حاصل می شود: ۱) گونه های یک روایت (دست کم تا حـدّی) نتیجه سـیر انتقال آن روایت باشد. ۲) اِسـنادهای گونه ها (دست کم تا حـدّی) بازگوکننده مسـیرهای واقعی انتقال آن روایت باشد. مقدّمه نخسـت مبتنی بر این اظهار نظر است که گونه های متنی یک حدیث غالبا متن اصلی برگرفته از این گونه ها را کم و بیش بطور واضح آشـکار می سـازد. در خصوص روایـاتی که گونه هـایی بسـیار از آن در دست است، حتّی می توان آنهـا را به صورت شـجره النسب دسـته بندی کرد. مقدّمه دوم حاصل این تجربه است که سلسله روات مختلفی که دقیقا به یک روایت متعلّق است، غالبا دارای حلقه های مشترکی فراتر از منبع

روایی می باشد که این روایت بنا به اقوال به آن برمی گردد. ۳) مقدّمه بعدی تحلیل «اِسناد

به همراه متن» این است که مواردی که در آن شباهت متنی با حلقه های مشترک در اِسنادها لازم و ملزوم هم هستند به احتمال زیاد از نمونه هایی از انتقال واقعی حدیث

به شمار می روند. امّا اگر اِسنادها نوعی ارتباط بین گزارشهای مختلف را ارائه دهند، امّا

متونِ مربوطه چنین ارتباطی را نشان ندهند، می توان نتیجه گیری کرد که هم اِسنادها و هم متون روایات خالی از اشتباه نیستند، چه از ناحیه بی دقّتی ناقلان حدیث و چه به دلیل

تغییرات عَمدی که در آن به وجود آمده است.

روش تحلیل اسناد به همراه متن که در تحقیقات ذیل از آن بهره بردم از چندین مرحله تشکیل شده است. ۱) تا جایی که ممکن بود گونه های فراوانی از یک حدیث همراه با اِسناد (یا بخش هایی از آن) جمع آوری شد. ۲) سلسله اسناد حدیث تنظیم شد تا حلقه های مشترک آنها در نسلهای متعدّد ناقلان حدیث شناسایی شود. بر اساس نتایج، فرضیه های نخست بر اساس سیر انتقال حدیث تنظیم شد. ۳) متون گزارشهای مختلف با هم مقایسه شدند تا با توجّه به ساختار و واژگان ارتباطات و تفاوتهای بین آنها

به دست آید. این مرحله نیز موجب تنظیم اظهارنظرها درباره سیر انتقال این گزارشها شد. ۴) نتایج تحلیل مبتنی بر اِسناد و متن با هم مقایسه شده اند. در این مرحله، نتایج زیر با توجّه به سیر انتقال حدیث مورد نظر به دست می آید: تاریخ تقریبی که این حدیث باید

در آن تاریخ رواج داشته باشد، نخستین ناقلان حدیث چه کسانی بودند، متن حدیث در طول انتقال چگونه دچار تحوّل شده است و چه کسی موجب این تغییر بود و غیره(۱).

چنین تحلیل مفصّل از اسنادها و متنها می تواند موجبات خستگی خواننده را فراهم آورد. امّا راه دیگر بیان مطلب این است که اظهار شود یک حدیث به زمان خاص، مکان خاص یا اشخاص خاصّی برمی گردد یا این که برخی از گونه های یک حدیث که مدرک کافی برای آن ارائه نشده، غیر قابل اعتماد هستند.

۱- معانی کارکردی و روش شناختی این نوع تحلیل حدیث بطور مفصل تر در دو مقاله اخیر من آمده است. ``Quo vadis Ḥadt - Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juymboll: `Nāfi` the mawlā of Ibn `Umar, and His Position in Muslim Ḥadth Literature''', in Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۴۰-۸۰; and ``The prophet and the Cat. On Dating Mālik's Muwatta' and Legal Traditions'', in Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin / New York, ۱۹۹۶.

۲- تحلیل اِسناد

وقتی که به اِسنادهای روایت های مختلف مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق نگاهی می افکنیم، آشکار می شود که چهار گروه متفاوتِ نقل حدیث وجود دارند. یکی از این گروهها به براء بن عازب، از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله برمی گردد، دیگری به پسر (یا نوه) صحابی دیگر، کعب بن مالک، سومی به صحابی دیگر، عبداللّه بن اُنَیس استناد کرده است که ناقل اصلی این داستان است و گروه چهارم پیوند مشترکی با محقّق مصری، ابن لهیعه (د: ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱) دارد امّا مدّعی است که این پیوند به عروه بن زبیر، یکی از

تابعین برمی گردد. اکنون در این جا به هر یک از آنان می پردازیم.

روایت براء بن عازب

گونه های این روایتِ همراه با اِسناد در پنج منبع به چشم می خورد: الجامع الصحیح بخاری، تاریخ الرسل و الملوک طبری، مسند رویانی، سنن الکبری بیهقی و دلائل النبوّه از همین نویسنده (بیهقی) ر. ک. نمودار ۱ در پایان مقاله)(۱). بخاری پنج گونه ارائه می دهد که سه گونه به صورت مفصّل و دو گونه کوتاه است. سه روایت بلند به سه ناقل مختلف برمی گردد: یوسف [بن اسحاق]، اسرائیل [بن یونس] و زکریا بن ابی زائده(۲)، که همه آنها ابو اسحاق [سبیعی] را منبع روایت خود ذکر می کنند. ابو اسحاق ظاهرا حکایت را از براء بن عازب نقل می کند. ابو اسحاق حلقه مشترک در این مجموعه اسناد به شمار

۱- بخاری، جامع، ۵۶:۱۵۵ ۳۰۲۲، ۳۰۲۳، ۶۴:۱۶ (۴۰-۴۰۳۸)؛ طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ۳، ۷۷-۱۳۷۵؛ رویانی، مسند، ۱، ۱۶-۲۱۵؛ بیهقی، سنن، ۹، ۸۱-۸۰؛ دلائل، ۴، ۳۸-۳۴.

۲- یوسف بن اسحاق د: ۱۵۷/۷۷۴ نوه ابو اسحاق سبیعی: ابن حجر، تهذیب، ۱۱، ۹-۴۰۸؛ (اسرائیل بن یونس (د: ۱۶۰/۷-۷۷۶، ۱۶۱/۸-۷۷۷ یا ۱۶۲/۹-۷۷۸) نوه دیگر ابو اسحاق؛ ابن حجر، تهذیب، ۱، ۶۳-۲۶۱؛ زکریا بن ابی زیده (د: ۱۴۷/۵-۷۶۴، ۱۴۸/۶-۷۶۵ یا ۱۴۹/۷-۷۶۶)؛ ابن حجر، تهذیب، ۳، ۳۰-۳۲۹. هر سه تن کوفی بودند.

می رود(۱). اسرائیل، یکی از سه ناقل حدیث از ابو اسحاق، کسی است که جوین بول او را «حلقه نسبتا مشترک» می نامد. وی نوه ابو اسحاق است و به دلیل تخصّص در نقل روایات پدربزرگش شهرت دارد. سه خط سیر انتقال حدیث از مسیر ارتباطی او می گذرد: خط سیر مصعب بن مقدام که در تاریخ طبری آمده است. خط سیر محمّد بن سابق که در سنن بیهقی ضبط است و خط سیر عبیداللّه بن موسی(۲) که نه تنها در جامع بخاری یافت می شود که در دلائل بیهقی نیز به چشم می خورد. بیهقی در کتاب سنن خود، خط سیر دیگری نیز ارائه می دهد و مهمترین اختلافات بین روایت عبیداللّه و روایت محمّد بن سابق را یادآوری می کند.

روایات کوتاه ویژگی خاصّی را به نمایش می گذارد. در این روایات، یحیی بن آدم با اِسناد زیر، حلقه نسبتا مشترک به حساب می آید: یحیی بن ابی زائده عن ابیه عن ابی اسحاق و غیره(۳). امّا ابن یحیی بن ابی زائده کسی نیست جز یحیی بن زکریا بن ابی زائده و پدرش ابو زائده نیست، بلکه همان زکریاست که بخاری نیز روایت کاملی از او آورده است. مفهوم این سخن این است که یحیی بن آدم (د: ۲۰۳ / ۸۱۸-۸۱۹) فردی است که عامل گزارش کوتاه شده ای از روایت براء بن عازب است.

افزون بر این، خط سیرهای مختلف انتقال حدیث، چند ارتباط خانوادگی را نیز نشان می دهد: اسرائیل [بن یونس] و یوسف [بن اسحاق] از پدربزرگشان ابو اسحاق نقل حدیث کرده اند، روایت یوسف را پسرش ابراهیم نقل کرده است و روایت زکریا را پسرش یحیی. خط سیر حدیثی که بخاری ضبط نکرده است، خط سیر «شریک» است که در مسند رویانی آمده است(۴).

۱- ابو اسحاق عمرو بن عبداللّه السبیعی د ۱۲۶/۴-۷۴۳ یا ۱۲۷/۵-۷۴۴، کوفی: ابن حجر، تذهیب، ج ۸، صص ۶۷-۶۳؛ ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۱۶-۱۱۴.

۲- عبیداللّه بن موسی العبسی د: ۲۱۳ / ۹-۸۲۸، کوفی: ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۵۴-۳۵۳.

۳- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۴، تنها «ابن ابی زائده» را دارد.

۴- شریک بن عبداللّه د: ۱۷۷ / ۷-۷۸۶، کوفی: ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۳۳-۲۳۲.

با توجّه به این حقیقت که ابو اسحاق، حلقه مشترک در این دسته اِسناد است، عجالتا می توانیم این گونه استنتاج کنیم که روایت مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق که با نام براء بن عازب، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، به عنوان ناقل اصلی روایت ارتباط پیدا می کند، در ربع نخست قرن دوم از سوی ابو اسحاق سبیعی (د: ۱۲۶ / ۷۴۳-۷۴۴ یا ۱۲۷ / ۷۴۴-۷۴۵) در کوفه رواج یافت.

روایت ابن کعب

گونه های مختلف از روایتی که حمله به ابن الحُقیق را به نقل از یکی از پسران (یا نوه های) صحابی پیغمبر صلی الله علیه و آله، کعب بن مالک، آورده و از اِسناد برخوردار است، در تعدادی از منابع یافت می شوند: موطّأ مالک، امّ شافعی، مصنّف عبدالرزّاق، مسند حُمَیدی، سنن سعید بن منصور، سیره ابن هشام، تاریخ المدینه ابن شَبّه، تاریخ الرُسُل و الملوک طبری، معجم الکبیر طبرانی و السُنَن الکبری و دلائل النبوّه بیهقی(۱).

همچنان که در روایت براء بن عازب شاهد بودیم، در این جا نیز گونه هایی با متن کوتاه و گونه هایی دیگر با متن مفصّل در دست است. با گردآوری یک مجموعه اِسناد از تمامی این گونه های مختلف (ر.ک: نمودار ۲ در پایان مقاله)(۲)، حلقه مشترک در سطحی ظاهر

۱- مالک، موطّأ یحیی، ۸:۲۱؛ شافعی، امّ، ج ۴، ص ۲۳۹ (ک. الحکم فی قتال المشرکین و مسأله مال الحربی)؛ عبدالرزّاق، مصنّف ج ۵، صص ۴۰۷-۱۰ (۹۷۴۷)، ۲۰۲ (۹۳۸۵)؛ ابن هشام، سیره، ۷۱۴-۱۶؛ سعید بن منصور، سنن، ج ۳ / ۲، ۲۸۱ (۲۶۲۷)؛ حُمَیدی، مُسند، ج ۲، ص ۳۸۵ (۸۷۴)؛ ابن شبّه، تاریخ، ج ۲، ص ۴۶۷؛ طبری، تاریخ، نخستین مجموعه، ج ۳، صص ۱۳۷۸-۸۰؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۷۵ (۱۵۰)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، صص ۷۷، ۷۸؛ همان، دلائل، ج ۴، صص ۳۳-۴، ۳۸-۹.

۲- چند گزارش مختلف از این روایت را پیش از این خانم N. van der Voort در پایان نامه منتشر نشده دوره فوق لیسانس خود مورد مطالعه قرار داده است: "Zoektocht naar de waarheid met behulp van het Kitāb al-Maghāz in de Muṣannaf van `Abd ar-Razzāq b. Hammam as-San`ān (gest. ۲۱۱-۸۲۷)", Nijmegen / TCMO ۱۹۹۶, ۶۷-۱۰۰. نویسنده این سطور در مطالب بعدی از نتیجه تحقیقات این خانم بهره خواهد برد.

می شود که مقدّم بر ابن کعب، ناقل اصلی مورد ادّعاست. این حلقه مشترک، ابن شهاب زهری (د: ۱۲۴/۷۴۲) محقّق مشهور اهل مدینه است. هفت ناقل حدیث مدّعی هستند که این روایت را از او دارند: مالك بن انس، سفیان بن عُیَینه، مَعْمر بن راشد، ابن جُرَیج، ابن اسحاق، موسی بن عقبه(۱) و ابراهیم بن سعد، همه آنها محقّقانی هستند که با مدینه و مکّه ارتباط داشتند. از میان این ناقلان، چهار تن، حلقه های مشترک محدود محسوب می شوند: ابن اسحاق به واسطه سه ناقل (بکّائی، سَلَمه [بن فضل]، محمّد

بن سلمه)(۲)، مَعْمر به واسطه دو ناقل (عبدالرزّاق، عبداللّه بن مبارک)، موسی بن عُقبه به واسطه دو ناقل (محمّد بن فُلَیح، اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه) و سُفیان [عُیَیْنه] به واسطه پنج ناقل (شافعی، حُمَیدی، سعید بن منصور، علی بن مدینی، حسن بن محمّد زعفرانی).

به این نکته باید اشاره کرد که در ارتباط با منبع خبری اصلی این حکایت که ظاهرا زهری از او این حکایت را شنید، تفاوتهای غیر معمولی، به چشم می خورد. بر اساس یکی از روایات عبدالرزّاق به نقل از مَعْمر و نیز روایت محمّد بن سَلَمه به نقل از ابن اسحاق، نام منبع خبری زهری، عبدالرحمان بن کعب بن مالك بود. امّا بر اساس روایت بکّائی، ابن بُکَیر و سَلَمه به نقل از ابن اسحاق، این منبع عبداللّه بن کعب بن مالك یعنی برادرش بود. روایت محمّد بن سلیمان از ابراهیم بن سعد، روایت عبداللّه بن مبارك از مَعْمر و روایت عبدالرزّاق از ابن جُرَیج، از عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب

بن مالك نام می برند. همه روایات سفیان بن عُیَینه و موسی بن عقبه و دومین روایتِ عبدالرزّاق از

مَعْمر تنها از ابن کعب بن مالك نام می برند، همان گونه که مالك بن انس، به نقل از بیشتر شاگردانش نیز بر همین اعتقاد است. امّا شاگردان او اضافه می کنند که مالك بر سر اسم

این ابن کعب مورد ادّعای زهری تردید می کند. به نظر بیشتر شاگردان مالك، وی بر این

۱- نام زُهری در اِسناد ارائه شده در دلائل بیهقی خالی است، امّا به نظر می رسد که این مسأله ناشی از بی دقّتی ناقل است، زیرا بعدها در متن، نام ابن شهاب الزهری ذکر شده است.

۲- در تاریخ المدینه ابن شَبّه، نام حمّاد بن سَلَمه آمده است، که باید اشتباهی از سوی ناقل باشد. ر. ك: زندگینامه های حمّاد بن سلمه، محمّد بن سَلَمه و محمّد بن اسحاق در تهذیب ابن حجر.

گمان است که زهری او را عبـدالرحمان می نامیـده است. قَعْنَبی گزارش می دهـد که مالک بین عبـداللّه و عبدالرحمان تردید کرده بود. ولید بن مسلم، شاگرد مالک تنها از عبدالرحمان نام می برد، عبداللّه بن وهب، شاگرد دیگر مالک، تنها از پسری از کعب

بن مالک می گوید، بی آن که بر سر نام مالک تردیدی اظهار کرده باشد(۱). تنها سه روایت از یک شخص دیگر که پیش تر می زیست به عنوان منبع خبری اصلی یاد می کنند: روایات برگرفته از سُفیان عموی او [عموی ابن کعب بن مالک] را ذکر می کنند(۲)، روایت ابن

جُرَیج اِسنادی ارائه می دهد که از پدر عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب، از عمویش

[عبدالرحمان

بن کعب]، از کعب [بن مالک] نقل کرده است، و ولیـد بن مسـلم، یکی از شاگردان مالک، از کعب بن مالک نیز نام می برد. با توجّه به بیشتر روایات زهری، این

روایات نامتعارف می بایست حاصل تلاشـهای سفیان، ابن جریج و ولید تلقّی شود که برای اصلاح اسناد زهری انجام شده بود که در سطح تابعین متوقّف می شود، بدین معنی که بر اساس اصطلاح متخصّصان علم حدیث، مُرْسَل تلقّی می شود.

همین آشـفتگی در روایت زهری به نقـل از خـانواده کعب نیز بطـور کـل به چشم می خورد. روایـاتی در دست است که به هر یک از سه عضو خانواده کعب بن مالک، یعنی عبـدالرحمان، عبداللّه و عبدالرحمان بن عبداللّه نسـبت داده می شود(۳). افزون بر این، گفته می شود که عبدالرحمان بن کعب از برادرش عبداللّه روایت نقل کرده اسـت(۴)، بدین شکل که عبدالرحمان بن عبـداللّه گاهی می توانـد شـکل تغییر یافته عبـدالرحمان عن عبـداللّه باشـد. امّا برخی محقّقان نقد حدیث درباره این موضوع به مجادله پرداختند که

زهری این حدیث را از عبدالرحمان بن کعب شنیده و مدّعی بود که او روایات خانواده

۱- برای کسب آگاهی از اِسنادهای مختلف شاگردان مالک، ر.ک: ابن عبدالبرّ، استذکار، ج ۱۴، ص ۵۶.
۲- این که پسـران کعب بن مالـک از عموی خود نقـل کردنـد، تا آنجا که من می دانم در هیـچ جا نیامـده است. شایـد منظور سُفیان از «ابن کعب»، عبـدالرحمان بن عبـداللّه بن کعب باشد که از عمویش عبدالرحمان بن کعب بن مالک روایت نقل کرده است. در این صورت «اِسناد» در موقعیت «مُرسَل» باقی می ماند.
۳- برای مثال ر.ک: نقل قولهایی از آنان در سیره ابن هشام.
۴- ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹.

کعب را از برادرزاده عبدالرحمان، یعنی عبدالرحمان بن عبداللّه دارد(۱). در خصوص حکایت قتل ابن ابی الحُقیق، آشفتگی در میان ناقلان روایت از زهری و شاگردانش درباره هویّت فردی که از او این روایت را واقعا نقل کرده است، منتج به این نتیجه می شود که خود زهری در این موضوع همیشه نقش روشنی نداشته است و گاه عبدالرحمان را منبع خبری خود ذکر می کرد و گاه عبداللّه و حتّی تنها ابن کعب بن مالک.

بعدها ناقلان ناچار به گمانه زنی شده و می کوشیدند که این کار خود را توجیه کنند. این

موضوع که کدام یک از اعضای خانواده کعب بن مالک واقعا منبع خبری اصلی به حساب می آمدند، از اهمیّت چندانی برخوردار نیست، زیرا اِسناد به هر حال به شاهدی عینی برنمی گردد. به نظر زهری، اهمیّت مسأله در این است که اطّلاعات اوّلیه در اصل از خانواده کعب بن مالک ناشی می شود.

در پایان تحلیل «متن» بار دیگر به این موضوع برمی گردم. عجالتا، همین قدر کافی است که زهری (د: ۱۲۴/۷۴۲) به عنوان حلقه مشترک غیر قابل انکار این مجموعه اسناد برگزیده شود.

زهری، در گسترش این حکایت که مرتبط با نام نوه یا پسر کعب بن مالک صحابی است در مکّه و مدینه، نقش برجسته ای داشته است.

روایت عبداللّه بن اُنَیْس

از این روایت، تنها گونه های اندکی بر جای مانده است. یک متن مفصّل و بخشی از یک متن در مغازی واقدی به چشم می خورد، روایتی دیگر در تاریخ طبری(۲) و روایت سوم در اکلیل حاکم نیشابوری یافت می شود که از آنها، تنها چند نقل قول در دسترس

۱- ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹. همچنین ر.ک: M. Lecker, ``Wāqid's Account on the Status of the Jews of Medina: A study of a Combined Report", in JNES, ۵۴ (۱۹۹۵), ۱۶-۱۸.

۲- افزون بر این، در دلائل بیهقی، ج ۴، ص ۳۴ به آن اشاره شده است.

است(۱). از این رو تنها دو روایت و یک بخش ناقص در اختیار داریم. واقدی اِسنادهای زیر را ارائه می دهد(۲):

ابو ایّوب بن نعمان - پدرش - عطیّه بن عبداللّه بن اُنَیس - پدرش

بخشی را که واقدی در پایان این روایت می افزاید این اِسناد را دارد:

ایّوب

بن نعمان - خارجه بن عبداللّه [بن انیس].

این اِسنادها در خصوص دو گونه مختلف از یک روایت، عجیب به نظر می رسد. ایّوب بن نعمان غالبا توسّط واقدی به عنوان منبع خبری نقل می شود که این روایات را از پدرش نقل کرده است. نام کامل او ایّوب بن نعمان بن عبداللّه بن کعب بن مالک می باشد(۳). برعکس نام «ابو ایّوب بن نعمان» تنها دوبار در مغازی واقدی به چشم می خورد که در هر بار به عنوان ناقل حدیث از پدرش از او یاد می شود. من گمان می کنم

که «ابو ایّوب» یک اشتباه نقلی است. احتمالاً نام اوّل نخستین اِسناد می بایست به ایّوب بن نعمان اصلاح شود و دومین اسناد می بایست به این شکل درآید: ایّوب بن نعمان - پدرش - خارجه بن عبداللّه - پدرش(۴). طبری این اِسناد را ارائه می دهد(۵):

موسی بن عبدالرحمان المسروقی و عباس

بن عبدالعظیم العنبری - جعفر بن عون - ابراهیم بن اسماعیل - ابراهیم بن عبدالرحمان(۶)

بن کعب بن مالک - پدرش - مادرش،

۱- ر. ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، صص ۳۶-۴۳۴.

۲- واقدی، مغازی، ج ۱، صص ۹۵-۳۹۱.

۳- برای مثال ر. ک: واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۴۴۱.

۴- در منابع مربوط به زندگینامه، عطیّه، پسر عبداللّه بن انیس ذکر شده امّا خارجه ذکر نشده است. شاید خارجه یک تحریف باشد و باید ضَمْره خوانده شود. ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۵۱-۱۴۹؛ ابن حبّان، ثقات، ج ۵، ص ۲۶۲.

۵- طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ج ۳، صص ۸۳-۱۳۸۱.

۶- یکی از نسخه های تاریخ طبری، «بن عبداللّه» را اضافه کرده است. امّا محتمل تر این است که دختر ابن انیس مادر عبدالرحمان بن کعب بود نه مادر عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب.

دختر عبداللّه بن اُنَیس - عبداللّه بن انیس(۱).

در مجموعه احادیثی که در گونه های واقدی و طبری به چشم می خورد (ر.ک: نمودار ۳ در پایان مقدّمه) به نظر می رسد که حلقه مشترک، عبداللّه بن انیس صحابی (د: ۵۴/۶۷۴) باشد(۲).

ناقلان حدیث از وی سه تن از فرزندان او هستند. اِسنادها در بخش سفلی مدنی و در بخش علیا کوفی و بصری هستند (دست کم اِسناد طبری و شاید اِسناد واقدی نیز چنین می باشند). افزون بر این، اعضای خانواده کعب بن مالک در هر دو اِسناد به عنوان ناقلان

حدیث از آنها یاد شده است.

روایت عروه

این گزارش درباره سریّه علیه ابن ابی الحُقیق دارای مستندات کافی نیست. تنها یک سلسله روایت در دست است. حلقه مشترک این روایت ابن لهیعه (د: ۱۷۴ / ۷۹۰-۷۹۱) است.

۱- جعفر بن عون د: ۱۹۷ / ۳-۸۱۲، ۲۰۶ / ۲-۸۲۱ یا ۲۰۷ / ۳-۸۲۲، کوفی: ابن حجر، تهذیب، ج ۲، ص ۱۰۱: ابراهیم بن اسماعیل ابن مُجَمّع بن یزید، یکی از شاگردان اهل مدینه زهری شناخته می شود که قابل اعتماد به حساب نمی آید: ابن حجر، تهذیب، ج ۱، صص ۶-۱۰۵. پسری با نام ابراهیم به عنوان ناقل پدرش، عبدالرحمان بن کعب نیامده است. تنها پسری به نام کعب در دست است (ر. ک: ابن حَجَر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹. بر اساس اثر زیر: .Caskel, Camharat an-nasab .Das genealogische werk des Hi_۱ām ibn Muhammad al Kalb, Leiden, ۱۹۶۶, I, ۱۹۰ عبدالرحمان پسری به نام بشیر داشت)، نه پسری به نام ابراهیم به عنوان ناقل حدیث از عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب بن مالک (ر. ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۶، صص ۱۵-۲۱۴) که غالبا با عمویش اشتباه می شود. این مسأله ضرورتا بدین مفهوم نیست که آنها هیچ پسری به آن نام نداشتند. دختر عبداللّه بن انیس به نام خَلَده در اِسناد روایت دیگری که به پدرش برمی گردد، ذکر شده است (ر. ک: ابن حجر، اصابه، ج ۴، صص ۳۷-۳۸ (۴۰۴۱)، امّا در تهذیب ابن حجر، ج ۵، صص ۵۱-۱۴۹، این دختر به عنوان ناقل حدیث از پدرش در مدخل مربوط به زندگینامه پسر او، ذکر نشده است.

۲- به گفته دیگران، امّا با احتمال کمتر، در سال ۸۰: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، ص ۱۵۰.

ابن لهیعه - ابو اسود - عروه بن زبیر(۱).

۳- تحلیل متن

تحلیل کردن اِسنادهای تمامی گونه های روایاتی که به نحوی قتل ابن ابی الحُقیق را گزارش می کنند، نشانه ای به دست داده اند از این که چگونه روایات مختلف را طبقه بندی کنیم. با تبیین حلقه های مشترک و حلقه های نیمه مشترک، گام نخست به سمت تاریخ گذاری گروههای نقل حدیث برداشته شد، امّا قطعیّت منشأ و سیر تحوّلی این گروهها را صرفا با سلسله روات نمی توان به دست آورد. تاریخ گذاری با تحلیل کامل

متن و ترکیب نتایج حاصله با نتیجه بررسی دقیق اِسناد، قابل اصلاح و مطمئن تر است. مطالعات اخیر(۲) نشان داده اند که اِسنادها همیشه اختیاری نیستند، آن چنان که غالبا در نتیجه تفسیر نادرست نظرات شاخت این گونه برداشت شد، امّا می تواند بازتابی از تاریخ

نقل حدیث مربوط باشد. این مطالعات آشکار ساخته اند که گونه های متنیِ یک مجموعه اِسناد، عناصر مشترک قابل تشخیصی دارند که در تمامی تفاسیر مختلف آن متن ظاهر می شوند. این نمونه اصلی، دست کم به کسی برمی گردد که در مجموعه اِسناد حلقه مشترکی را تشکیل می دهد. این پرسش که آیا برخی از این عناصر متنی از حلقه مشترک قدمت بیشتری دارند یا خیر تنها با مقایسه تفاسیری قابل پاسخ دادن است که به حلقه های مشترک مختلفی که یک رویداد را گزارش می کنند مربوط شود. این موضوع در این جا مصداق پیدا می کند. سرانجام این که ما می توانیم از متون مربوط به قتل ابن ابی

الحُقیق به عنوان یک آزمون استفاده کرده، ببینیم که از یک تحلیل متنی دقیق از روایات

مغازی چه دستاوردهایی حاصل می شود و این که آیا از این تحلیل می توان دستاوردهای

۱- روایت عروه در بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸ آمده است، و بخش هایی از آن در ذهبی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۴۵ و در ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۳۵ ذکر شده است. ابن حجر این روایت را تنها از طریق اسود از عروه ذکر کرده است.

۲- مقایسه کنید با یادداشت شماره ۱۵.

تاریخی استنتاج کرد یا خیر؟ گام نخست در تحلیل متنی، باید مقایسه گزارشهای مختلفی باشد که به یک دسته اِسناد عین هم تعلّق دارد، دومین گام مقایسه متنهایی خواهد بود که

به مجموعه های مختلف اِسناد متعلّق است.

روایت براء بن عازب

قدیمی ترین مجموعه ای که می شناسم و حاوی گزارشهایی درباره قتل ابن ابی الحُقیق به نقل از براء بن عازب می باشد، جامع الصّحیح بخاری است. از میان سه گزارش تفصیلی که او ارائه می دهد، یک گزارش که اسرائیل از ابو اسحاق نقل کرده است، برای آغاز تحلیل متنی مناسبترین گزارش است، چرا که این گزارش در منابع دیگر، به گونه های مختلف آمده است، روایت بدین گونه است:

یوسف

بن موسی – عبیداللّه بن موسی – اسرائیل – ابو اسحاق – البراء بن عازب. وی گفت:

رسول خدا انصار را بر ضدّ ابو رافع یهودی گسیل داشت. وی فرماندهی آنها را به عبداللّه بن عتیک سپرد. ابو رافع به پیامبر صلی الله علیه و آله آزار رسانده (یوذی) و [به دشمنان او]، علیه پیامبر صلی الله علیه و آله یاری رسانده بود (یُعینُ علیه). ابو رافع در یکی از قلاع خود در حجاز زندگی می کرد. وقتی انصار به آن قلعه نزدیک شدند، آفتاب در حال غروب بود و مردم در حال برگشت از چراگاه همراه با گلّه هایشان (سَرْح) بودند. عبداللّه به همراهانش گفت: «همین جا بنشینید. من می روم و با دربان دوستانه صحبت می کنم، شاید بتوانم داخل شوم». به راهش ادامه داد تا نزدیک در رسید. آنگاه چهره اش را پوشاند، گویی به دنبال کارش می رود. افراد وارد می شدند و دربان او را صدا زد و گفت: «آی بنده خدا، اگر خواهی داخل شوی، [اکنون] داخل شو، می خواهم در را ببندم!» من داخل شده پنهان شدم. پس از این که افراد داخل قلعه شدند، دربان در را

بست و سپس کلیدها (اغالیق) را روی میخ ها (وَتِد / ود)[(۱)] آویزان کرد. به سوی کلیدها (اقالید) رفته، آنها را برداشتم و در را باز کردم. در [جایگاه] ابو رافع، در طبقه بالای [خانه]اش جشن شبانه ای برپا بود (یُسْمَرُ عِنْدَه). پس از آن که افراد حاضر در جشن، جلسه را ترک کردند، رفتم بالا به طرف او. هر دری را که باز می کردم، بعد از ورود از داخل آن را قفل می کردم. [به خود] گفتم: «اگر مردم از کار من خبردار شوند، نمی توانند به من دست یابند، تا این که او را به قتل رسانده باشم». سرانجام، او را یافتم، امّا او در اتاق (بیت) تاریکی در جمع خانواده اش بسر می بُرد. نمی دانستم که او در کجای اتاق است. گفتم «ابو رافع»! پاسخ داد: «کی آنجاست؟» دویدم (اَهْویتُ) به طرف صدا و با شمشیری ضربه ای بر او وارد ساختم. بقدری بهت زده (دهش) بودم که قادر نبودم کارش را تمام کنم. او فریادی برآورد و من از اتاق خارج شدم و در مسافتی نه چندان دور منتظر ماندم. بار دیگر وارد اتاق شدم و گفتم: «این صداها چیست، ابو رافع؟» وی پاسخ داد: «لعنت به تو، (لِاُمّکَ الویل - به طور تحت اللفظی یعنی: مادرت به عزایت بنشیند). مردی در منزل با شمشیری به من ضربه زد». وقتی که او این سخن را گفت، ضربه سهمگینی بر او وارد ساختم، بی آن که کشته شود. سپس تیغه (ظُبه / ظُبَیْب)[(۲)] شمشیر را در شکمش فرو نشاندم و درست از پشت او درآمد. اکنون می دانستم که او را کشته ام. آنگاه درها را یکی پس از دیگری گشودم و سرانجام به پله های (دَرَجه) [خانه] او رسیدم. وقتی تصوّر کردم پایم به زمین رسید، پای دیگرم را [از پله] برداشتم، ناگهان به زمین افتادم و با این که هوا مهتابی بود، پایم شکست. با دستارم آن را بستم و آن جا را ترک کردم. پشت در نشستم و با خود گفتم:

۱- برخی نُسَخ وَتِد آوردند و نُسَخ دیگر وَدْ. ر.ک: ویراست حسّونه النواوی که در سال ۱۳۱۳ نخستین بار منتشر شد چاپ مجدّد، بیروت، بی تا ج ۵، ص ۱۱۷. نسخه های چاپ شده ای که من مراجعه کردم، وَتِد داشت. امّا شرح ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۴۳۵ «وَدْ» آورده است.

۲- این واژه در نسخه های مختلف، متفاوت آمده است. ر.ک به: یادداشت پیشین.

«امشب نخواهم رفت مگر آنکه بـدانم، واقعـا او را کشـتم». وقتی خروس آواز سـر داد و منادی مرگ (النائی) روی دیوار ظاهر شـد و نـدا سـر داد: «من مرگ ابو رافع، بازرگـانِ حجـاز را اعلام می کنم» منطقه را ترک کردم و به سـمت همراهـانم رفتم و گفتم: «فرار کنید! خداوند ابو رافع را کشت!» سـپس نزد پیامبر رفتم و ماوقع را به او گزارش دادم. پیامبر صلی الله علیه و آله به من گفت: «پـایت را به من نشـان بـده». چنین کردم و او با دسـتش آن را لمس کرد. از آن پس، گویی هیچوقت در آن دردی احساس نکرده بودم(۱).

در دلائل بیهقی، گونه دیگری از روایت به نقل از عبیـداللّه آمده است. این روایت دارای اِسـناد ترکیبی است، بدین مفهوم که این روایت به دو ناقل مختلف (از عبیداللّه

برمی گردد، یعنی اسـحاق بن ابراهیم و ابوبکر بن ابی شـیبه. این حقیقت که بیهقی تنها یک متن ارائه می دهد، به این معناست که روایـات این دو ناقـل تقریبـا یکی است. مقـایسه روایـات بخـاری و بیهقی به یـک نتیجه مشـابه منجر می شود. اختلافات به اشـتباهات نسـخه نویس مربوط می شود که امری رایـج است، مگر در یـک مورد: حـذف کلمـات «تـاجر أهل الحجاز» که می توانـد بطور عمد حذف شده باشد. گفته شده است که عبیداللّه بن موسـی این حدیث را از اسـرائیل اخذ کرده است. مقایسه با شکل دیگری از این روایت که در تاریـخ طبری آمده است و نیز گفته می شود که اسـرائیل نیز آن را از مُصـعب بنِ مقدام نقل کرده است، چنـان شـباهتی را آشـکار می سـازد که هر دو متن لزوما از یک منبع مشترک از راه نقل مکتوب، سرچشـمه گرفته است. امّا تفاوتهایی در این جا وجود دارد که این امکان را رد می کند که طبری یا منبع مورد اسـتفاده او «متن» بخاری را تقلید کرده و اِسناد

جعلی ارائه کرده باشـد. در مقایسه با «متن» عبیـداللّه بن موسـی چندین حذف و اضافات در این جا به چشم می خورد که فراتر از اشـتباهات رایـج نسـخه نویسـان است و حتّی تفاوتهـای نسـخه اخیر بسـیار بیشتر از تفاوتهای موجود در روایت دست نوشـت «متن» بخـاری است. از آن میـان به مهمترین اضافـات در این جـا اشـاره می کنیم: «و کان بأرض الحجاز»، «تحت اریّ حِمار» و اضافه شدن «عبداللّه بن عُقبه اَوْ» قبل از اسم «عبداللّه بن

۱- بخاری، جامع، ۶۴:۱۶ ۴۰۳۹.

عَتیک» در دو جا(۱). از میان تفاوتها می توان اشاره کرد: یَبقی به جای یُعین، اَخْرجْتَهُ مِنْ به اَخَذَ فی و رَبّاح (یا رُباح؟) به جای تاجر. ویژگیهای هر دو متن نشان می دهد که آنها دو نقل قول مستقلّی هستند که به یک منبع مشترک برمی گردند که بنا بر اِسناد همان «متن»

است که از «اسرائیل» نقل شده است.

این استنتاج در مقایسه با سومین روایت که باز گفته می شود از «اسرائیل» اخذ شده است و در «سنن الکبری» بیهقی آمده است مورد تأیید قرار می گیرد(۲). این حدیث را محمّد بن سابق از بیهقی نقل کرده است. این برداشت، به غیر از مواردی جزئی، با دو برداشت پیشین تا حدّ زیادی مطابقت دارد. این تفسیر از میان دیگر متون، در مواردی با

متن عبیداللّه تفاوتهایی دارد، مثل اضافه شدن «و کان یَسْکُنُ أرض الحجاز» و آمدن «لَهم»

به جای «لأصحابه» و چند اختلاف جزئی که با متن طبری مطابقت دارد. افزون بر این، تفاوتهایی در هر یک از دو متن می یابیم مثل «فَنَدب لَهُ سرایا» به جای «رجال»، «مُتطلّع

الأبواب» به جای «متَطَلِّفَ لِلْبَوّاب»، «نَزَل» به جای «ذَهَب»، «غیر طائل» به جای

«بِسَیْف»، «جِئْتُ» به جای «دَخَلْتُ»، «ثانیه» به جای «أَثْخَنَتُ»، «ضَبابه» به جای «ظُبه» یا «ضبیب»، اضافه شدن «ثُمّ نَتکَیْتُ علیه... سَمِعْتُه» و «اَتَأجَّل و کلمه «رِجْلی» به جای «ساقی»(۳). در مواردی، تفسیر بیهقی، بر خلاف متن طبری با متن عبیداللّه مطابقت دارد، بویژه از این نظر که نام عبداللّه بن عقبه ذکر نشده است. به نظر می رسد که ذکر این نام برگرفته از متن طبری یا منبع مورد استفاده او باشد و در این که نَسَبِ قاتل، «عتیک» است یا «عُقبه» مورد تردید است، احتمالاً با دستخط بد، این تردید بیشتر می شود. با هماهنگی های بسیار زیادی که بین این سه تفسیر وجود دارد همراه با تفاوتهای بسیار

۱- برخی از اضافات دیگر، مثل افزایش مکرّر «قال» ممکن است مربوط به مسائل ویرایشی باشد که خود طبری یا یکی از منابع مورد استفاده او مسؤول آن هستند.

۲- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۸۰.

۳- برخی از تفاوتهایی که در متن بیهقی در ارتباط با دو متن دیگر به چشم می خورد، مثل «اَقْتُله» به جای «اَقْبَله» روشن است که از اشتباهات ویرایشی یا چاپی ناشی می شود.

نـادری که به لحـاظ واژگـانی در آنهـا به چشم می خورد، بایـد نتیجه بگیریم که متن بیهقی از متن بخاری یا متن طبری نسـخه برداری نشده است. این مطلب، با این حقیقت مورد تأیید قرار می گیرد که بیهقی نیز در نسـخه ای خلاصه شده، تفسـیر بخاری از عبیداللّه بن موسی

را نقل می کنـد، و فقط به تفاوتهای عمـده ای توجّه می کنـد که با تفسـیر منقول از محمّـد بن سابق دارد(۱). بنابراین، این سه متن باید سه متن مستقل از یک منبع مشترک تلقی شوند که، بنابر اِسناد، اسرائیل آن را از ابو اسحاق نقل کرده است.

در این جـا سه تعبیر مفصّـل دیگر از این روایت بـاقی می مانـد که بایـد مورد مطـالعه قرار گیرد: تعبیرهای یوسف بن اسـحاق، زکریا بن ابی زائده و شـریک. با اندک تأمّلی آشکار می شود که تفاوتهای بین خود این سه تفسیر با یکدیگر و با متن اسرائیل بسیار بیشتر از

تفاوتهای بین سه روایت مختلف از متن اسرائیل است.

تعبیر یوسف بن اسحاق(۲) بعد از عبداللّه بن عتیک، از میان مجموعه مهاجمان که هیچ نقش بیشتری برعهده نداشتند، از فردی به نام عبـداللّه بن عتبه اسم می برد. قاتل و ناقل واقعی آنچه اتفاق افتاد (آنچنان که در روایت اسـرائیل آمـده است) عبـداللّه بن عتیک

است. افزون بر این گزارش شـده است که ساکنـان قلعه الاغی را گم کردنـد و جسـتجو برای یافتن آن، زمینه را فراهم کرد که ابن عتیک به آهسـتگی وارد قلعه شود. وی در اسـطبل الاغ پنهان شـد. بنابر این تفسـیر، نگهبان دروازه کلید را در تاقچه (کوّه) قرار داده بود، در حالی که بنابر تفسـیر اسـرائیل، او کلیدها را به میخی (ودّ / وَتِد) آویزان کرد. در توضیح این علّت آمده است که چرا ابن عتیـک قبـل از جسـتجوی ابو رافع، دروازه قلعه را گشود. قاتـل درهـای اتاق را از بیرون قفل کرد، بی آن که دلیلی برای آن کار ارائه دهد،

برخلاف داستان اسرائیل، که قاتل درهایی را که از آنها عبور می کرد، پشت سرش قفل

۱- وی دو تعبیر را می شناسد، یکی از آنها منقول از ابوبکر بن ابی شیبه است امّا در مُصَنّف وی ذکری از او نشده است.

۲- بخـاری، جامع، ۶۴:۱۶ ۱۰۴۰؛ بیهقی، دلائـل، ج ۴، صص ۳۵-۳۶. هر دو تعبیر تقریبـا، یکسـان است. تفاوتها، از اشـتباهات رایج نسخه نویسی است و گاه کلمه «قالَ» به آن افزوده می شود.

می کرد تـا از این طریق مـانع تعقیبش شود و قبل از آن بتوانـد به هـدفش دست یابـد. جزئیّات این مسأله که ابن عتیک پس از نخستین حمله ناموفّق اتاق را ترک کرد در این جا

نیامـده است. در عوض آمده است که وی هنگامی که دومین و سومین حمله خود را آغاز کرده بود، لحن صدای خود را تغییر داد و بعد از حمله دوم، خانواده ابو رافع برخاستند

(بـدون ذکر پیامـدهای دیگر آن). توصـیف حالت ذهنی قاتل به دَهِش (بهت زده / هیجان زده) بعـد از ارتکاب قتل مطرح می شـود، نـه بـه عنـوان علّت ایـن پرسـش کـه چرا نخسـتین حملـه ناکـام می مانـد. او سـپس از نردبـان (سُـلَّم) افتـاد، نـه از پله ها (درجه)[(۱)](#), و به جای شکسـتن ساق پای او (انکسـرتْ ساقی) پای او از جا در رفت (انْخَلَعَتْ رِجْلی)[(۲)](#). پس از قتل، وی کنار دروازه قلعه تا طلوع فجر منتظر نماند تا خبر مرگ ابو رافع را بشنود،

بلکه قبل از هر چیز یاران خود را فرستاد تا خبر موفقیّت را به پیامبر صلی الله علیه و آله برسانند. سپس،

پیش از آنکه آنها به پیامبر صلی الله علیه و آله برسند، خود را به آنها رساند، در این جا هیچ اشاره ای به این موضوع نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله پای مجروحی را شفا داده باشد.

افزون بر این اختلافـاتِ عمـده میـان دو روایت اسـرائیل و یوسف، به لحـاظ واژگـانی نیز تفاوتهـایی به چشم می خورد، امّا این تفاوتها نمی تواند این حقیقت را تحت الشعاع قرار

دهـد که ساختار نقل روایت و بخش بسـیار زیادی از متن با هم همخوانی دارد. از همین رو می توانیم نتیجه بگیریم که این دو روایت از همدیگر نسخه برداری نشده است، بلکه بنحو مستقلّی، از یک منبع مشترک اخذ شده اند.

در روایت زکریا بن ابی زائـده[(۳)](#)، نـام قاتـل و ناقـل واقعی این حکایت از قلم افتاده است. امّا به نظر می رسـد که این مسأله به منبع مورد استفاده بخاری، یعنی علیّ بن مسلم

مربوط می شود، زیرا دو روایت خلاصه شده ای که باز به زکریا برمی گردد، نام عبداللّه بن

۱- شاید سلّم و درجه، هم معنی باشند.

۲- امّا شاید این اختلاف چندان اهمیّتی نداشته باشد، زیرا در روایت اسرائیل بعدها «پای مجروح» آمده است.

۳- بخاری، جامع، ۵۶:۱۵۵ ۳۰۲۲.

عتیک(۱) را آورده است. افزون بر این، گزارش شده است که وی وارد اصطبلی شده است که طبیعتا در داخل قلعه قرار داشت و سپس در قفل شـد. بعـد از آن بود که ساکنان قلعه الاغی را گم کردنـد و به جست و جوی آن بیرون رفتند و عبداللّه با آنها همراه شـده و خود را یکی از آنـان وانمود کرد و بعـد همراه بـا مردم دوبـاره وارد قلعه شـد. بیشـتر بخش هـای دیگر روایت به لحاظ ساختاری و انتخاب واژگان با روایت یوسف بن اسـحاق شـباهت دارد. امّا در برخی جاها، حکایت زکریا کوتاه تر است یا از کلمات دیگری استفاده شده است. تفاوت بین این دو روایت بقدری است که وابستگی هر یک به دیگری را محتمل نمی سازد. بنابراین وجه مشترک آنها احتمالاً منبع مشترکی است که از آن استفاده کرده اند.

روایت «شریک»(۲) به روایت اسـرائیل شـباهت بیشتری دارد، امّا بسـیار کوتاه تر است. نام رهبر گروه اعزامی در نسـخه دسـت نوشـته، عبداللّه بن غنیه ذکر شده است که ویراستار متن به درستی آن را به عبداللّه بن عتیک اصلاح کرده است. نام قربانی در این جا

نیامده است، از او تنها به عنوان یک یهودی یاد شده است. در این جا مثل دیگر روایتها،

در سیر نقل روایت از ضـمیر سوم شـخص به اول شـخص هیچ تغییری صورت نگرفته است. از روایت اسـرائیل، چندین تفاوت انـدکِ متنی می توان مشاهـده کرد. برخی از این تغییرات صـرفا اشـتباههای نسـخه نویس مربوط به ناقلان بعدی روایت است، مثل «کان... یُسـمّی عَبْده» به جای «کان یُسْـمَرُ عِنْده» برخی از این تغییرات ناشـی از استفاده از کلمات مترادف است مثل «عَتَبه» به جای «دَرَجه»، «صُلب» به جای «ظَهْر»، تفاوتهای میان دو

گزارش بقدری زیاد و گاه بقدری اساسـی است که قابل تصوّر نیست که متن «رویانی» از روی متن «بخاری» یا بالعکس نوشته شده باشد. به نظر می رسد که روایت «شریک» نقل قول مستقل دیگری از ابو اسحاق باشد.

مقایسه ای که بین متنها به عمل آوردیم که هر متنی به ناقلان مختلفی مربوط می شد

۱- بخاری، جامع، ۵۶:۱۵۵ ۳۰۲۳، ۶۴:۱۶ (۴۰۳۸).

۲- رُویانی، مسند، ج ۱، صص ۱۶-۲۱۵ ۳۰۰.

که همگی به مرجع واحد یعنی ابو اسحاق برمی گشت، این موضوع را آشکار ساخت که همه آنها مستقل از هم بوده و باید به یک منبع مشترک ارتباط داشته باشند که بنا بر اسنادها این منبع مشترک باید ابو اسحاق باشد. به بیانی دیگر: نتیجه حاصل از تحلیل مجموعه اِسناد که حاکی از وجود حلقه مشترک است با تحلیل «متن» تقویت می شود. افزون بر این، تحلیل اِسناد نشان می دهد که این حلقه مشترک ابو اسحاق است. حلقه مشترک بطور ساختگی با «پراکندن اسنادها»(۱) حاصل نمی شود. بین روایتهای متعلّق به نسل دوم از ناقلان روایت بعد از ابو اسحاق (مثل عبیداللّه بن موسی، محمّد بن سابق و مصعب بن مِقدام) که اختلافات در آنها ناچیز است و روایتهای متعلّق به نسل نخست (مثل یوسف بن اسحاق، زکریا بن ابی زائده، اسرائیل و شریک) که اختلافات در متون آنها بسیار چشمگیرتر است، تمایز وجود دارد. به نظر می رسد که علّت آن این است که در نسل شاگردان ابو اسحاق که روایات خود را در ربع نخست قرن دوم اسلامی از او اخذ کردند، روش های حفاظت از این روایت ها تا آن زمان به پیچیدگی روشهایی که در نسل بعد در پیش گرفته شد نبودند.

پدیده مهم و برجسته این است که از یک سو، روایات «اسرائیل» و «شریک» به هم شبیه هستند و از سوی دیگر، همین مطلب در خصوص روایات یوسف بن اسحاق و زکریا بن ابی زائده نیز مصداق دارد. اگر نتیجه گیری من درست باشد که این چهار روایت

۱- «پراکندن اسنادها» Spread of Isnads به این معنی است که تنها یکی از ناقلان حدیث، متن حدیث را از حلقه مشترک مفروض شنیده یا علی الظاهر شنیده و بقیه ناقلان همگی این حدیث را از این ناقل یا از فردی که به جای او نقل حدیث می کرد شنیدند، امّا منبع واقعی خود را پنهان نگه می داشتند و وانمود می کردند که آنها مستقیم آن را از منبع حدیثی فردی که واقعا آن را نقل کرده است اخذ کرده اند. «جی. شاخت» نخستین فردی بود که ادّعا کرد که این رویّه در جمع محدّثون امری عادی بوده است تا روایت از اعتبار بشتری برخوردار شود. ر.ک از همین نویسنده: The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, ۱۹۵۰, ۱۶۶-۶۹. و «درباره موسی بن عُقبه از «کتاب المغازی» در Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۳۵), ۲۹۵-۹۹ اِم. کوک Cook در کتاب خود: Early Muslim Dogma, Cambridge, ۱۹۸۱, ۱۰۷-۱۶. به تأیید از فرضیّه «شاخت» آن را به بحث گذارده است.

مستقل از یکدیگر، به یک منبع مشترک برمی گردند، آنگاه، اختلاف میان این دو نوع داستان (یا هماهنگی بین هر یک از دو روایت) بایـد بـا این فرضـیه شـرح داده شود که ابواسـحاق این حکایت را دست کم به دو شـیوه متفاوت بیان کرده است. یک روایت ممکن است روایت قـدیمی تر او باشـد (احتمالاً روایت یوسف و زکریا، که هر دوی آنها انـدکی زودتر از دو تن دیگر وفات یافتند).

دو روایت کوتاهی که یحیی بن آدم به واسـطه یحیی بن زکریا بن ابی زائـده، از پدرش نقل کرده است، بوضوح مختصـری از متن مشروح ابی زائده است. متن یکی از روایات به قرار زیر است:

رسول خدا صلی الله علیه و آله گروهی را به جانب ابو رافع گسیل داشت. عبداللّه بن عتیک، به هنگام شب، زمانی که ابو رافع در خواب بود، وارد منزلش شـد و او را به قتل رسانید(۱). از نظریه جی. «شاخت» درمی یابیم که گزارشـهای کوتاه تر از یک روایت معمولاً قدیمی تر و گزارشـهای مفصّل تر جدیدتر هستند. امّا، این گونه تعمیم قائل شدن قابل قبول نیست. ممکن نیست که تمـام داسـتان بر اسـاس بخش کوچکی از اطّلاعـاتی این چنینی سـاخته و پرداخته شـده باشـد. افزون بر این، تحلیـل متنها و اِسنادها بیانگر آن است که روایات کوتاه

جدیدتر هستند(۲). ایـن روایـات، چکیـده مطـالبی هسـتند کـه بـه بحث در مـورد این سؤال منطقی می پردازد که آیـا کشـتن دشمنی(۳) که در خواب است مجاز می باشـد یا خیر؟ این مثال، نمونه مناسبی از یک بحث منطقی است که اندکی با تأخیر از روایات مغازی به دست می آید.

اصل موضوع این دو روایت متفاوت از داستانی که ابو اسحاق بر اساس گفتار

۱- بخاری، جامع، ۱۶:۶۴ ۴۰۳۸. گونه دیگر، همان کتاب، ۱۵۵:۶۵ (۳۰۲۳) با اندک تفاوت.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۷۶.

۳- بخاری یکی از روایات خود را ۱۵۵:۵۶ تحت عنوان «کشـتن یک مشترک در حال خواب» ارائه می دهد. این نمونه چندان قانع کننده نیست، زیرا ابو رافع، یک یهودی بود، حقیقتی که در روایات جمع آوری شده در این فصل به آن اشاره نشده بود.

صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، «براء بن عازب» نقل کرده، این است (روایات «اسرائیل» و «شریک» در اینجا A و روایات یوسف و زکریا B خوانده می شوند): پیامبر صلی الله علیه و آله گروهی از انصار را به فرماندهی عبداللّه بن عتیک به جانب ابو رافع گسیل داشت (نام کامل ابو رافع ذکر

نشده و روایات A تنها یک یهودی خوانده شده است). فرد دوم که در دو روایت مختلف آمده و هم عبداللّه بن عقبه و هم عبداللّه بن عتبه خوانده شده است، احتمالاً ناشی از شرح بعدی ماجراست که بیانگر عدم اطمینان در خصوص قرائت درست نسب قاتل است(۱). علّت این مسأله که چرا گروه اعزامی علیه ابو رافع گسیل شد و این مسأله که او در یکی از قلاع خود در حجاز زندگی می کرد تنها در روایت A ذکر شده است. ابن عتیک همراهانش را نزدیک قلعه ترک کرد و همراه با مردمی که شبانگاهان با گلّه هایشان به این

قلعه برمی گشتند، وارد قلعه شد. در این قسمت تا پایان روایت راوی از سوم شخص (براء بن عازب) به اوّل شخص (ابن عتیک) تغییر یافت. در روایت B، به این موضوع که چگونه او وارد قلعه شد، بیشتر پرداخته شد. به این ترتیب که ساکنان قلعه در جست و جوی الاغی که گم کرده بودند، در تاریکی شب از قلعه خارج می شوند. ابن عتیک پس از ورود به قلعه، ابتدا پنهان شده و زمانی که جشن یا مراسم صرف شام در منزل ابو رافع به

اتمام رسیده و مردم منزل را ترک گفته اند، وی کلید را برداشته و دروازه اصلی را گشود.

سپس به خانه یا اتاق ابو رافع رفت و بنا به روایت A ، در مسیرش درهایی را که از آنها رد شده یا بنا به روایت B، درهای خانه هایی را که از کنار آنها گذشت قفل کرد اتاق در طبقه

۱- با تأکید بر ثبت غلط اسم در دست نوشت مُسند رُویانی و با این حقیقت که صحابی انصاری با اسم عبداللّه و نسب ابن عقبه شناخته نشده است و فردی با نَسَب ابن عُتبه ظاهرا تنها در روایت بخاری در خصوص قتل ابو رافع آمده است، این عدم اطمینان تشدید می شود. ر.ک: ابن حَجَر، الاصابه، ج ۴، صص ۱-۱۰۰ ۵-۴۸۰۳. شاید روایت یوسف بن اسحاق (بخاری، بیهقی) در اصل به جای «و عبداللّه بن عتبه: عبارت «اَوْ عبداللّه بن عتبه» را به کار برده باشد. روایت مصعب بن مقدام از اسرائیل در کتاب طبری با نام عبداللّه بن عقبه و گمان ابن حَجَر (فتح، ج ۷، ص ۴۳۴) مبنی بر این که منظور از ذکر نام عبداللّه بن عتبه، عبداللّه بن انیس، که در روایت ابن کعب آمده، بوده است، چندان قانع کننده نیست.

بالایی قرار داشت و داخل آن بقدری تاریک بود که قاتل قادر نبود محلّ حضور هدفش را ببیند. او را صدا زد و با خنجری که به همراه داشت به او حمله ور شد، بی آن که او را

بکشد، اتاق را ترک کرد و بزودی برگشت تا بار دیگر به او حمله کند. سرانجام توانست ضربه مرگباری بر او وارد سازد. به هنگام بازگشت، پلّه زیر پایش را ندید و ساق پایش شکست (روایت A) یا از نردبان افتاد و پایش از جا در رفت (روایت B). بعد از بستن آن، قلعه را ترک کرد و در همان نزدیکی تا صبح منتظر ماند تا این که خبر مرگ ابو رافع رسما

اعلام شد (بنا به روایت B، بعد از مطّلع کردن همراهانش و فرمان به آنها که پیش پیامبر برگردند). وقتی به مدینه رسید، آنچه که اتّفاق افتاد به پیامبر گزارش داد و (بنا به روایت B)، پیامبر با کشیدن دست روی پای مجروح او، پایش را شفا داد.

ابو اسحاق (د: ۱۲۶ / ۷۴۳-۷۴۴ یا ۱۲۷ / ۷۴۴-۷۴۵)، که روایات مختلف این حکایت به او برمی گردد، می گوید که او این حکایت را از صحابی، براء بن عازب (د: ۷۲

/ ۶۹۲-۶۹۱)، از قبیله اوس، نقل کرده است و علاوه بر این روایت، روایتهای مختلف دیگری نیز از او نقل کرده است. این صحابی(۱)، بطور مسلّم خود در این عملیّات مشارکت نداشته است، امّا گمان می رود که او گزارشی از این عملیّات را از فرمانده این

گروه، عبداللّه بن عتیک شنیده است که پیش تر در سال ۱۲ / ۶۳۳-۶۳۴، در نبرد یمامه جانش را از دست داد(۲). در آن زمان براء بن عازب تقریبا ۲۴ سال داشت. صحّت این استناد را نمی توان صرفا بر اساس این روایت اثبات کرد. تنها مطلبی که در این مرحله از

تحلیل می توان ارائه داد، این است که، با فرض صحّت این استناد، بین تاریخ مفروض که براء بن عازب این حکایت را شنید وپیش از سال ۱۰/۶۳۱-۶۳۲)، دریافت احتمالی این روایت توسط ابو اسحاق از براء بن عازب (بین سالهای ۵۰ / ۶۷۰-۶۷۱ و ۷۲ / ۶۹۱-۶۹۲)(۳) و نقل آن به شاگردان ابو اسحاق (حدودا ۱۲۵ / ۷۴۲) دوره های طولانی

۱- درباره او، ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۱، ص ۱۴۷ ۶۱۵.

۲- درباره او، ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۱۰۱ ۴۸۰۷.

۳- اگر روایت مربوط به سال تولّد ابو اسحاق یعنی ۳۳ / ۴-۶۵۳ را قبول کنیم در این صورت در زمان مرگش ۹۳ یا ۹۴ سال داشته است)، در زمان مرگ براء بن عازب وی ۳۹ ساله بوده است.

وجود دارد. در طول این دوره ها، این حکایت احتمالاً تنها در حافظه ها نگهداری می شد و شکل آن هر چند تا حدودی، در هر زمانی که بازگو می شد تغییر می یافت، همان گونه که دو روایت مختلف منقول از ابو اسحاق به شرح آن پرداخته اند.

روایت ابن کعب

برای بررسی گونه های مختلف این روایت، از روایت ابن اسحاق که در سه نقل قول متفاوت آمده است و از بهترین روایات شناخته شده است بهره نبردم(۱)، بلکه از روایت

معاصر او یعنی معمر بن راشد (د: ۱۵۳ / ۷۷۰) بهره گرفتم که در مصنّف عبدالرزّاق نقل

شده است(۲).

عبدالرزّاق - مَعمر - الزهری - عبدالرحمان بن کعب بن مالك.

}۱{ از میان کارهایی که خداوند برای پیامبر صلی الله علیه و آله خویش انجام داد، این بود که این دو قبیله انصار، یعنی اوس و خزرج همچون دو اسب نر در اسلام رقابت می کردند. هرگاه قبیله اوس کاری انجام می داد، خزرج می گفت: «قسم به خدا، آنها هرگز در شایستگی نسبت به اسلام از ما پیشی نخواهند گرفت، و هرگاه قبیله خزرج کاری انجام می داد، اوس نیز چنین می گفت. }۲{ زمانی که اوس، کعب بن اشرف را کشته بود، قبیله خزرج گفت: «قسم به خدا، نخواهیم آسود مگر آن که رسول خدا را به انجام آنچه که آنها انجام دادند راضی کنیم». آنها در خصوص مهمترین فرد یهودی با هم

۱- ترجمه ها در آثار زیر است: A. Guillaume, The Life of Muhammad, A Translation of Ibn Ishāq's Srat Rasul Allah, Oxford, ۱۹۵۵, ۴۸۲-۸۳; M. Mc Donald / W. Montgomery Watt, The Foundation of the Community, Albany, ۱۹۸۷, ۱۰۱-۰۳; J.N. Mattock, ``History and Fiction'', ۸۴-۸۵.

۲- عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۱۰-۴۰۷ ۹۷۴۷. شماره ها و ضمایم داخل پرانتز به منظور امکان مقایسه با دیگر گزارشهای فراهم آمده، در نظر گرفته شده است.

رایزنی کردند و اجازه قتل او را از پیامبر صلی الله علیه و آله خواستار شدند، وی سلاّم بن ابی الحُقَیق الأعور ابو رافع بود که در خیبر [زندگی می کرد]. او [پیامبر صلی الله علیه و آله] به آنها اجازه قتل وی را داد. ۳، i۶{m{ پیامبر [امّا] فرمود: «هیچ کودک یا زنی را نکشید!» }۴{ از میان گروهی (رهط) که بدین منظور اعزام شدند عبارت بودند از: عبداللّه بن عتیک ۵{i{، که فرمانده این گروه (قوم) بود، }۴{ یکی از افراد بنو سَلمه، عبداللّه بن اُنَیس،

مسعود بن سِنان، ابو قتاده، خُزاعی بن اسود، مردی از اَسْلَم، از هم پیمانان آنها، و مرد دیگری به نام فلان بن سَلَمه. }۷{ آنها مرکب راندند تا به خیبر رسیدند. ۹{m]۸]i{

زمانی که به محلّ (بَلَد) رسیدند داخل هر منزلی شده و دَرِ آن را از بیرون قفل کردند و ساکنان آن منزل را محبوس ساختند. ۱۰] [۹]i{ با استفاده از تنه درخت خرما که به شکل پلّکان (عجْله) درآورده بودند، به طرف او که در یکی از اتاقهای بالایی بود، رفتند. }۱۱{ آنها از پلّکان بالا رفتند و سرانجام به در او کوبیدند. }۱۲ {همسرش بیرون آمد و گفت: «از کجا آمدید؟» }۱۳{ آنها پاسخ دادند: «ما گروهی از اعراب هستیم که در پی آذوقه ایم». وی گفت: «این مرد]به شما کمك خواهد کرد]، لطفا داخل شوید!» }۱۴{ وقتی که داخل شدند در را به روی [ابن ابی الحقیق و همسرش] و به روی خودشان بستند، [۱۵]i ۱۶{{، سپس با شمشیرهایشان به او حمله ور شدند. }۱۷{ یکی از آنها گفت: «قسم به خدا، تنها چیزی که در تاریکی شب مرا به سمت او راهنمایی کرد، سفیدی او در رختخواب بود، مثل جامه سفید مصری (قُبطیه)». }۱۸{ همسرش بر سر ما فریاد کشید. او ادامه می دهد، یکی از ما شمشیرش را برآورد تا ضربه ای بر این زن وارد آوَرَد. در این هنگام، وی توصیه پیامبر صلی الله علیه و آله را به خاطر آورد. (وی گفت:) و گرنه ما کار همسرش را در آن شب تمام کرده بودیم. ۲۰{ [۱۹]i{ وی ادامه داد: عبداللّه بن اُنیس با شمشیر خود به شکم او [ابو رافع] حمله کرد، و شمشیرش را در آن فرو کرد. }۲۱{ [...(۱) وی ضعف بینایی

۱- در مقایسه با دیگر روایات روشن می شود که کلماتی در این جا حذف شده است. از جمله نام عبداللّه بن عتیك، ر.ك: به بخشهای بعدی، ص ۲۹۵.

داشت، }۲۲{ از نردبـان افتاد و پای او بشـدّت پیـچ خورد. }۲۳{ (وی ادامه می دهـد:) مـا پـایین آمـدیم و او را با خود بردیم }۲۵{ تـا این که به یکی از نهرهای آب (مَنْهر عین)(۱) رسیدیم و در آنجا ماندیم. }۲۵{ (او ادامه داد:) ساکنان قلعه از شاخه های نخل (سـعف) آتش روشن کردنـد و وجب به وجب در جست و جوی ما بودنـد، امّا خداوند محلّ ما را از دید آنها پنهان داشت. }۲۶{ (وی ادامه داد:) آنها سرانجام برگشتند. }۲۷{ (او ادامه داد:) یکی از همراهانم گفت: «آیا ما باید محل را ترک کنیم بی آن که بدانیم آیا دشمن خدا مرده است یا نه؟» (او ادامه داد:) یکی از ما بیرون رفت،

با ساکنان قاطی شـده، با آنها وارد قلعه شد. }۲۸{ همسـر او (ابو رافع) را دید که با چراغی در دست به روی او خم شده است ۲۹{m} و یهودیـان گرد او جمع شدنـد. یکی از آنها گفت: «قسم به خـدا که به یقین صـدای ابن عتیك را شـنیدم، امّا سـپس خـودم را متقاعـده کرده و گفتم: «چگـونه ابن عتیـک]می توانـد] در این منطقه باشـد!» } ۳۰ {همسـرش چیزی گفت و سـپس سرش را بالا کرد و گفت: «به خدای یهود [خدای اسرائیل]سوگند که او (ابو رافع) درگذشت (فاظَ). }۳۱{ او (آن فرد مسلم) گفـت: «من هیـچ گـاه سـخنی از این شـیرین تر نشـنیده ام. (او ادامه داد:) سـپس بیرون رفتم و به همراهـانم گزارش دادم که او مُرد». }۳۲{ (ناقل اصـلی این حکایت گفـت:) ما همراهان را با خود بردیم و پیش رسول خـدا رفته و ماوقع را به ایشان گزارش دادیم. ۳۳{m} او [ابن کعب] گفت: آنهـا روز جمعه هنگـامی نزد او آمدنـد که پیامبر صـلی الله علیه و آله روی منبر در حال وعظ بود. وقتی پیامبر صـلی الله علیه و آله آنها را دید، چنین گفت: «امیدوارم آنها (یا شـما؟) شاد باشند (باشید)» ۳۳[i و i۳۴ و (۲)m`u۳۴].

این متن به لحاظ ساختاری و واژگانی با گزارش ابن اسحاق که در سیره ابن هشام(۳) و

ص:۲۷۱

۱- نهر آب زیرزمینی که مورد استفاده قرار نمی گرفت.

۲- مقایسه آن با دیگر روایتها نشان می دهد که این متن در بخش پایانی کامل نیست. ر.ك: به بخش های بعدی، صص ۲۶۰، ۲۶۷-۲۶۸.

۳- ابن هشام، سیره، ص ۱۵-۷۱۴.

تاریخ طبری(۱) یافت می شود شباهت دارد. امّا در حالی که این دو روایت مختلف - یکی را بکّائی (د: ۱۸۲ / ۷۹۸-۷۹۹ یا ۱۸۳ / ۷۹۹-۸۰۰) و دیگری را سلمه بن فضل (د: ۱۹۰ / ۸۰۵ یا ۱۹۱ / ۸۰۶) از ابن اسحاق نقل کرده اند - تنها در مسائل جزئی تفاوت دارند که غالبا به دلیل اشتباههای نسخه نویسی یا به دلیل نوعی ویرایش سطحی از سوی ناقلان صورت گرفته است(۲)، مقایسه روایت مَعْمر با روایت ابن اسحاق تفاوتهای بیشتری را آشکار می سازد. ما در این جا نیز پدیده ای مشابه آن چه در خصوص روایت براء بن عازب بود، مشاهده می کنیم. روایتهایی که به نخستین نسل از راویان بعد از حلقه

مشترک برمی گردند، نسبت به روایتهای برگرفته از حلقه نیمه مشترک متعلّق به نسل نخست از راویان از تنوّع بیشتری برخوردارند. به بیان دیگر، می توان گفت که گزارش ویژه ای از ابن اسحاق در دست است که تا حدّی با گزارش مَعْمر متفاوت است. در این جا

به اختصار عمده ترین اختلافات بین این دو متن را شرح می دهیم.

پیش گفتار مَعْمر بر این حکایت که مربوط به پیشینه گروه اعزامی می شود، تا حدودی کوتاه تر و فشرده تر از پیش گفتار ابن اسحاق است و در آن از تکرار اصول روایی همچون

و اللّه لا تَذْهبون بها / بِهذِه(۳) أبَدا فضلاً عَلَینا، خبری نیست. افزون بر این، در بخشهای دیگر متن برخی اصول روایی به چشم می خورد. در پیشگفتار، ممنوعیّت کشتن کودکان و زنان ذکر شده است، در حالی که ابن اسحاق این مطلب را در آغاز خودِ روایت مربوط

ص:۲۷۲

۱- طبری، تاریخ، مجموعه های نخست، ج ۳، ص ۸۰-۱۳۷۸.

۲- ر.ک به فهرست گزارشهای مختلف در: N. vander voort, ``Zoektocht'', pp. ۸۸-۸۶. حتّی اختلافات ناچیزی که مهم تر به نظر می رسد، صرفا اشتباهات نسخه نویسی است، مثل البیت به جای اللیل، یَدُهُ به جای رِجْلهُ، اَلْعِظام به جای الطعام و ثمانیه به جای خَمْسه، در مورد اخیر، استدلال دخویه، ویراستار تاریخ طبری بر ضدّ تصحیح خمسه متقاعدکننده نیست. ابن خلدون یا ناقلِ بین او و طبری به منظور رفع تناقض بین اعداد هشت و پنج نفر شرکت کننده ای که اسامی آنها ارائه شد، کلمه «مِنْهم» را آورده اند.

۳- تفاوت در متن ابن هشام و طبری.

به این گروه اعزامی آورده است(۱). نام دو تن از شرکت کنندگان در این گروه در بخش بعدی آورده شد، یک نام در متن مَعْمر کوتاه شده و عجیب تر این که یک نام به صورت مبهم «فُلان بن سَلَمه» آمده است، هر چند در روایت ابن اسحاق بوضوح ذکر شده که این افراد پنج تن بوده اند(۲).

گزارش مَعْمر از این گروه اعزامی نیز مثل بخش پیش گفتار، با اختصار بیشتری آمده است. برای مثال، در این جا از تکرار دوباره این که همسر ابو رافع فریاد زد خودداری شده است. در روایت ابن اسحاق، زمانی که قاتل وارد خانه ابو رافع شد، راوی حکایت به ناگاه از سوم شخص به اول شخص تغییر می کند. در روایت مَعْمر، این تغییر با گفتار

مستقیم یکی از قاتلان نشان داده شده که خود موجب روان تر شدن این تغییر گردید. همان گونه که پیش تر در ترجمه اشاره شد، به نظر می رسد که در متن مَعْمر اختلافی است

که خواننده تنها با مقایسه آن با دیگر گزارشها این مطلب را درک می کند. در متن مصنّف

عبدالرزّاق می خوانیم: «عبداللّه بن اُنَیس شمشیرش را به شکم ابو رافع فرو برد، عبداللّه

دچار ضعف بینایی بود و از نردبان سقوط کرد». امّا بر اساس متن ابن اسحاق، عبداللّه بن عتیک بود که ضعف بینایی داشت و زمانی که قاتلان اتاق را ترک کردند، وی از نردبان سقوط کرد. از آنجا که متن مَعْمر در شکل واقعی خود به لحاظ دستوری ناقص است و روایت براء بن عازب نیز شرح می دهد که پای ابن عتیک مجروح شد، روایت ابن اسحاق را می توان ترجیح داد. متن مفقود شده، که تقریبا یک خط را نشان می دهد، به احتمال قریب به یقین از چشم نسخه بردار افتاده است.

بر اساس نقل بکّائی از ابن اسحاق که در سیره ابن هشام آمده است، دست ابن عتیک پیچ خورد (وُثِأت یَدَهُ وَثْئا شدیدا)(۳). روایت متفاوت سَلْمه بن فضل که در تاریخ طبری

۱- در بسیاری از موارد، گزارش مَعْمر با متن ابن هشام بدون اِسناد همخوانی دارد، ثِقاتْ، ج ۱، ۴۸-۲۱۶.

۲- سرّ این نام اضافی در بخش های بعدی آشکار خواهد شد.

۳- در روایت ابن حبّان نیز چنین آمده است. ر.ک: یادداشت ۷۲.

آمـده است، به جای یَـدَه، عبارت رِجْله دارد که در متن مَعْمر نیز چنین اسـت(۱). همخوانی متن مَعْمر و نقـل قول سَـلَمه از ابن اسـحاق در واژه «رِجْـل» بیـانگر آن است که این متن، متن اصـلی است و کلمه «یَـدْ» اشـتباه بکّـائی است. این ادّعـا بـا مجموعه داستان نیز مورد تأیید

قرار می گیرد، چرا که روایت شـده است که همراهان ابن عتیک او را با خود حمل کردنـد - که اگر وی دسـتش پیـچ خورده بود، حمل او هیچ مفهومی نداشت.

بعـد از آن که ساکنـان خیبر از حمله به ابورافع اطّلاـع یافتنـد، در جست و جوی قاتلاـن برآمدنـد و ادامه داسـتان. در این بافتِ کلامی، متن مَعْمر در مقایسه با متن ابن اسحاق

برخی موارد اضـافی دارد، آنجـا که می گویـد «آنهـا شاخه های نخل را آتش زدنـد» و یا «خداونـد محلّ اختفای آنها را پنهان نگاه داشت». در آن بخش از روایت که مَرد به خیبر

برگشت تا اطمینان حاصل کنـد که ابو رافع واقعا مُرده است، گزارش مَعْمر در خطوطی بعد از متن ابن اسـحاق از سوم شـخص به اول شـخص تغییر کرد. در متن ابن اسـحاق، این سـخن «من صدای ابن عتیک را شـنیدم، الخ»، را از قول همسـر ابو رافع نقل می کند، که منطقی تر به نظر می رسد تا روایت مَعْمر که در آن، یکی از یهودیان که همسر او را در

محاصره گرفته بودند این کلمات را به زبان آورد.

در پایانِ داستان، بین دو تن اختلاف عمده تری به چشم می خورد. ابن اسحاق متن زیر را نوشته است:

مـا نزد او [پیـامبر صـلی الله علیه و آله] در این بـاره که چه کسـی او را به قتل رسانـده است، به مشاجره پرداختیم، هر یک از ما مـدّعی انجام این کار بودیم. رسول خدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «شمشـیرهایتان را به من بسـپارید». او [ناقل اصـلی روایت] گفت: آنها را به او دادیم. پیامبر نگاهی به شمشـیرها انداخت و گفت: «این شمشـیر، شمشـیر عبداللّه بن اُنیس است که او را به قتل رسانید: اثر غذا را روی آن می بینم»(۲).

۱- ابن هشام پیش تر به این اختلاف اشاره کرده بود. ر.ک: به تعلیقات او در سیره ابن هشام، ص ۷۱۵.

۲- ابن هشام، سیره، ۵۱۷؛ طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ج ۳، ۱۳۸۰.

در متن مَعْمر، آن چنان که در مصنّف عبدالرزّاق آمده است، سخنی از مشاجره نیست. تنها به نقل از سوم شخص آمده است که قاتلان زمانی به مدینه رسیدند که محمّد صلی الله علیه و آله بر فراز منبر به وعظ مشغول بود و به آنها خوشامد گفت. گذشته از این اختلافات عمده، در چندین جا در سراسر متن، از واژگان مترادفی استفاده شده است(۱).

با مطالعه ای که در روایات مختلفی از متنهای مَعْمر و ابن اسحاق صورت گرفته، می توانیم نتیجه بگیریم که از یک سو، یک متن پیش نوشت متن دیگر نیست. از سوی دیگر، هر دو متن به لحاظ ساختاری و نیز تا حدّ زیادی به لحاظ واژگانی، یکی هستند. بنابراین، این دو متن لاجرم از منبع مشترکی گرفته شده که بنا بر اِسناد آنها، روایت زهری است. آن بخشهایی از این دو متن که یکی هستند مسلّما از متن زهری گرفته شده اند. اختلافات تا آنجا که مربوط به اشتباهات نسخه نویسان بعدی نمی شود، یا ناشی از شاگردان زهری است - ناشی از قدرت حافظه یا توانایی آنها در یادداشت برداری که احتمالاً یکسان نبوده است، یا از ابزارهای متفاوتی که برای نگهداری متنها استفاده کردند - یا ناشی از خود زهری است، زیرا محتمل است که وی همیشه این روایت را دقیقا با واژگانی همسان تکرار نمی کرده است.

ممکن است از خود بپرسیم که آیا این اختلافات می تواند ناشی از منابع مختلف روایی زهری باشد که آنها نیز به نوبه خود این حکایت را از یک فرد دریافت داشتند. این

نظر می تواند در اِسنادها مورد تأیید قرار گیرد. همان گونه که پیش تر ذکر شد، متن مَعْمر،

منبع مورد استفاده زهری را عبدالرحمان بن کعب بن مالک می داند، در حالی که ابن اسحاق، برعکس از عبداللّه بن کعب بن مالک نام می برد. بهرحال، مباحثی در این جا وجود دارد که چنین فرضی را قبول ندارد. هر دو متن چندان با هم مطابقت دارند که باید

گفت به صورت نوشتاری نگهداری می شده اند، که می تواند کار زهری و شاگردانش باشد، امّا بسختی می توان گفت که کار منابع روایی زهری است، چرا که آنها مجبور بودند پس از شنیدن این حکایت از یکی از شرکت کنندگان در گروه اعزامی یا فردی دیگر که نام

۱- فهرست کاملی از تفاوتها در اثر زیر یافت می شود: ۷۶-۸۱ "N. Vander Voort, ``Zoektocht.

او ذکر نشده است، متن را یادداشت کنند. هر چند ممکن است برخی اطّلاعات در سده نخست هجری نگاشته شده باشد، امّا به نظر می رسد که این کار پیش از این که یک قاعده باشد، یک استثنا بود. قاعدتا این حکایت در حافظه ها نگاه داشته شده است. پس از این که از بحث درباره باقی تفاسیر فارغ شدیم، بار دیگر این موضوع را پی خواهیم گرفت.

به منظور مقایسه بین دو روایت مَعْمر و ابن اسحاق، تنها دو تا از کامل ترین روایاتی که

ابن اسحاق نقل کرده، مورد استفاده قرار گرفته است. افزون بر این، دو روایت کوتاه تر نیز در دست است: روایت یونس بن بُکَیر (د: ۱۹۹ / ۸۱۴-۸۱۵) که در دلائل بیهقی(۱) آمده است و گزارش محمّد بن سَلَمه (د: ۱۶۷ / ۷۸۳-۷۸۴) که در تاریخ ابن شبّه(۲) ذکر شده است. هر دو روایت تعابیری هستند که در چند جا، متن اصلی ابن اسحاق را خلاصه کرده اند. متن ابن بُکَیر با قتل ابن ابی الحُقیق خاتمه می یابد و گزارش محمّد بن سَلَمه این حکایت را تا آنجا نقل می کند که همسر ابن ابی الحُقیق می گوید که وی صدای یکی از قاتلان را تشخیص داد. هر دو متن فاقد پایان این حکایت هستند.

در مقایسه بین این دو متن با روایت مفصّل ابن اسحاق، افزون بر کوتاه تر بودن و تعبیری بودن آن دو، تفاوتهای قابل توجّه دیگری نیز به چشم می خورد. در متن ابن سَلَمه، تنها نام چهار تن از شرکت کنندگان در گروه اعزامی ذکر شده است. یکی از آنها

اَبیض بن الاَسْود است که به نظر می رسد که شکل تحریف شده خزاعی بن الاَسْوَد باشد(۳). جالبتر از فهرست ناقص شرکت کنندگان در گروه اعزامی که ابن سَلَمه ارائه داد، فهرست ابن بُکَیر است که همه پنج نفری را که در متن ابن هشام و طبری شناخته شدند،

ص:۲۷۶

۱- بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۴-۳۳.

۲- ابن شبّه، تاریخ، ج ۲، صص ۶۳-۴۶۲ این نسخه به اشتباه حمّاد بن سَلَمه را ذکر کرده است.

۳- ر.ک: متن ابن اسحاق در طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۳۷۹. گزارش مَعْمر و گزارش ابن اسحاق در سیره ابن هشام، نام خزاعی بن اسود را آورده است. نمی دانم که آیا در چاپهای بعدی اصلاح خواهد شد یا خیر، چرا که بر اساس کتاب اصابه ابن حَجَر، ج ۱، ص ۳۹ ۱۴۵، حمّاد بن سَلَمه نام اسود بن ابیض را آورده است.

ارائه کرده است(۱)، هر چند به شیوه کوتاه شده، که بدین شکل با روایت مَعْمر شباهت دارد، با این تفاوت که به جای خزاعی بن اسود، اسود بن خزاعی آمده است. این موضوع می تواند این نتیجه را در پی داشته باشد که اسود بن خزاعی باید اشتباه ابن بکیر

یا ناقل بعد از او باشد، زیرا، دو ناقل از ابن اسحاق (یعنی بکّائی و سَلَمه بن فضل) و یک ناقل از زهری (یعنی مَعْمر) قبول دارند که نام اصلی خزاعی بن اسود بود(۲). امّا بعد خواهیم دید که چنین نتیجه گیری شتاب زده است. افزون بر این، ابن بُکَیر اظهار می دارد

که ابن اسحاق فکر می کرد که «در میان آنان» «فُلان بن سَلَمه» نامی وجود داشت. این

اظهارنظر در دیگر نقل قولهایی که از ابن اسحاق شده، یافت نمی شود، امّا در متن مَعْمر

با اصطلاحات مشابهی برخورد کردیم. از این دست اصطلاحات مشابه می توانیم نتیجه بگیریم که این «فلان بن سَلَمه» می بایست [ناقل] بخشی از (یکی از) روایات زهری باشد و دو ناقل ابن اسحاق این نام ناقص را از قلم انداخته اند و یا این که تنها گاهی ابن اسحاق یادآوری کرده که زهری نیز این نام را آورده است. در هر دو صورت، این تناقض همچنان باقی است (بر اساس نقل بکّائی از ابن اسحاق و شاید اساسا بر مبنای نقل سَلَمه)(۳) که ابن اسحاق بوضوح اظهار داشته است که در این گروه اعزامی پنج تن شرکت داشته اند. امّا چنان که بعد خواهیم دید این تناقض کاملاً سطحی و قابل توضیح است.

افزون بر این، در متنهای بکّائی و سَلَمه برگرفته از متن ابن اسحاق، برخی دگرگونی های دیگری نیز به چشم می خورد. در روایت محمّد بن سلمه، نام مردی که پای او پیچ خورد، نیامده است. مردی که پس از حمله، به محل برگشت تا مشخّص کند که واقعا ابو رافع درگذشت یا نه، عبداللّه بن اُنیس نام داشت و اظهار نظری هم از قول

همسر ابو رافع در این جا گفته شده که او صدای عبداللّه بن اُنیس را شنید، در حالی که در متن مَعْمر و ابن اسحاق، گفته می شود که همسر او صدای عبداللّه بن عتیک را شنیده

ص:۲۷۷

۱- «عبداللّه بن اَنَس» به جای «عبداللّه بن اُنیس» ظاهرا اشتباه چاپی است.

۲- تنها طبری، «الاسود» دارد.

۳- ر.ک: یادداشت ۶۹.

است. به نظر می رسد که «ابن أُنیس» یک اشتباه نقلی یا نسخه نویسی است. در روایت ابن بُکیر منع پیامبر صلی الله علیه و آله با این سخنان آمده است «کانَ قَدْ نَهاهُم رسولُ اللّه صلی الله علیه و آله حین بَعَثَهُم عَنْ قَتلِ النسَاءِ و الوِلْدانِ»، در حالی که در روایات دیگر متعلّق به ابن اسحاق و مَعْمر این گونه آمده است: «لَا تقتلوا وَلیدا(۱) أَوْ / و لاَ مرأةً». در این مورد، بدیهی است که کلمات ابن بُکَیر نسخه بدل درستی از متن ابن اسحاق نیست، امّا، همان گونه که بعد خواهیم دید، این متن برگرفته از روایت زهری است و نه روایت مغازی.

در اِسناد محمّد بن سَلَمه، منبع روایی زهری، آن چنان که در روایت اصلی ابن اسحاق آمده، عبداللّه بن کعب نیست، بلکه عبدالرحمان بن کعب است، همان گونه که در متن مَعْمر (روایت طولانی) که عبدالرزّاق از آن استفاده کرده است، نیز همین نام آمده است.

این نیز از اشتباهات نقلی باید باشد، زیرا سه ناقل ابن اسحاق (بکّائی، سَلَمه بن فضل و

ابن بُکَیر) بر نام عبداللّه توافق دارند.

مسؤول کوتاه کردن و (دست کم تا حدودی) تحریف نقل ابن اسحاق از زهری چه کسی است؟ یونس بن بُکَیر و محمّد بن سَلَمه یا ناقلان بعدی؟ به این پرسش نمی توان

پاسخ گفت مادام که دیگر متنهایی که به آنها برمی گردد در دسترس نباشد. در عین حال، این بازگوییهای روایی نشان می دهد که حتّی زمانی که نقل کلمه به کلمه متداول شد، همه

ناقلان در پی آن نبودند که به لحاظ مذهبی آن چه را که دریافت کرده بودند انتقال دهند،

دست کم درباره حکایتهایی از نوع مغازی.

افزون بر دو روایت بلند مَعْمر و ابن اسحاق و روایات خلاصه شده منقول از ابن اسحاق که مورد بحث قرار گرفت، چندین روایت کوتاه تر نیز وجود دارد. بر اساس اِسناد آنها، این گزارشها به زهری برمی گردند و بی تردید، متنهای خلاصه شده از داستان مفصل تر و اصیل زهری هستند. همچون مجموعه روایت مربوط به براء بن عازب، روایات کوتاه تر، گزارشهای قدیمی تری نیستند که بر اساس آن، روایات مفصل تری

۱- تنها در گزارش محمّد بن سَلَمه، «صبیا» آمده است.

ساخته و پرداخته شـده باشـند. در بخشـهای بعـدی این مطلب را اثبات خواهیم کرد. برای آشـکار شدن مطلب بین «داسـتانهای کوتاه» و «استنتاجهای منطقی» تمایز قائل می شوم. فایده این تمایز بزودی آشکار خواهد شد.

در تاریـخ المـدینه ابن شبّه و دلائـل بیهقی، دو «داسـتان کوتـاه» از حـادثه ای نقل شـده که به دیگر شاگردان زهری به نامهای موسی بن عقبه (د: ۱۴۱ / ۷۵۸–۷۵۹) و ابراهیم بن سعد (د: ۱۸۲ / ۷۹۸–۷۹۹ یا ۱۸۳ / ۷۹۹–۸۰۰) برمی گردد. در اِسناد روایت موسی(۱)، نـام منبع روایی زهری که بر اسـاس بیشـتر روایـات، شخصـی به نـام ابن کعب است، به چشم نمی خورد. به نظر می رسـد که این موضوع ناشـی از بی توجّهی موسـی باشـد، زیرا بعد از اینکه بازگشت گروه اعزامی به مدینه را ذکر می کند، در انتها، از ابن

کعب به عنوان منبع روایی زهری نام می برد(۲). اسامی شرکت کنندگان در گروه اعزامی به همان ترتیبی آمده اند که در متن مَعْمر گفته شد، برخی از این اسامی در نَسَب اضافاتی نیز دارند، امّا به جای خزاعی بن اَسْود که مَعْمر و ابن اسحاق از او به این نام یاد می کنند،

پنجمین نام در این جا اسود بن خزاعی است. همین نام در متن ابراهیم بن سَـعد آمده است و نام اَسود الخزاعی در روایت عروه بن زبیر به چشم می خـورد که در بخش هـای بعـدی خـواهیم دید(۳). بـار دیگر در این جـا بـا این پدیـده مواجه می شویم که روایات

۱– ابن شبّه، تاریخ، ج ۲، صص ۶۶–۴۶۴ (این گزارش در اثر زیر بازنویسـی شـد: م. باقشـیش، ابو مالك (ویرایش)، المغازی لموسـی بن عقبه، اغادیر، ۱۹۹۴، صص ۲۹–۲۲۸، از گرگورشولر که این کتـاب را در اختیـارم گـذاشت، سپاسـگزارم؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۹–۳۸.

۲– گردآورنـده تاریـخ ابن شبّه، به دنبال متنی که در بدایه ابن کثیر، ج ۴، ص ۳۹ آمـده است، نام اُبیّ را به نَسَبِ «ابن کعب» افزود. امّـا این نام اضافی، یک اتّفاق اشـتباهی است. این پرسـش که مسؤول این اشـتباه چه کسـی است، ابن کثیر یا منابع مورد استفاده او، نمی توان پاسخ گفت، زیرا وی ذکر نکرده که متن را از کجا گرفته است.

۳– بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸، عـدم اطمینان در این نام در منابع بعدی ادامه می یابد. ابن حبیب، محبّر، ص ۲۸۳، نام خزاعی بن الاـسود را ثبت کرده است. برعکس زنـدگینامه نویسـان بعـدی اسـود بن خزاعی را ترجیـح می دهنـد. ر.ك: ابن اثیر، اُسـد الغابه، ج ۱، ص ۸۳؛ ابن حَجَر، اِصـابه، ج ۱، ص ۴۴ ۱۵۳. حتّی بازنویسـی گزارش بکّائی از سوی ذهبی «اسود بن خزاعی» را آورده است. ر.ك: تاریخ ذهبی، ج ۱، ص ۳۴۲.

مختلف متنی را دو یا چند محقّق مورد تأیید قرار می دهند، به گونه ای که نتیجه این می شود که اختلاف، ناشی از حلقه مشترک روایی است که در اینجا خود زهری می باشد.

روایت موسی بن عُقبه – همچون متن مَعْمر و همچون نقل ابن بُکَیر از ابن اسحاق – حاوی نام دیگری است: در این مورد، اسعد بن حرام. این فرد با مشخّصات دیگری نیز همچون اَحَد التُرک (ابن شبّه) یا اَحَد البُرَک (البیهقی) حلیف لِبنی سواد توصیف شده

است. بعد از این اسم این گونه آمده است: «می گویند: ما تنها او را در این صحیفه / کتاب

یافتیم»(۱)، یعنی در روایت موسی، نه در روایت دیگر شاگردان زهری. بعد، زندگینامه نویسانی همچون ابن حجر سعی می کردند که این اسم را الاسود بن حُزام بخوانند و آن را با الاسود بن خزاعی یا الاسود بن الابیض یکی می دانستند(۲). امّا این

۱- در دلائل بیهقی، «نَجْدةً» باید به پیروی از متن ابن شبّه به «وَلم نَجِده» اصلاح شود. این اظهار نظر به دو دلیل عجیب است. در واقع جای آن باید پس از نام اسعد بن حرام باشد، نه پیش از آن. همان گونه که اکنون مطرح است، می توان آن را به نام پیش گفته، اَسْود بن خزاعی نسبت داد. می توان این گونه توضیح داد که این اضافات بین خطوط دست نوشت، بالای نام ها درج شده است. نسخه نویسی احتمالاً ـ آن را اظهارات مربوط به اسود بن خزاعی به حساب آورده و آن را بعد از نام او قرار داده است. این نیز عجیب است که هر دو نقل قول از موسی بن عُقبه این اظهارات اضافی را آورده است، هر چند، بنابر اِسناد آنها و به دلیل چند اختلاف بین آنها، به نظر می رسد که این دو نقل قول، دو نقل قول مستقل از موسی باشد. می توان این مسأله عجیب را این گونه توضیح داد که این اظهار نظر در نسخه یکی از شاگردان موسی احتمالاً برادر زاده موسی، اسماعیل بن ابراهیم، (د: ۱۶۹ / ۶-۷۸۵ اضافه شد که دیگر شاگردان (مثلاً محمّد بن فُلَیح، د: ۱۹۷ / ۳-۸۱۲) از آن به عنوان الگو مورد استفاده قرار دادند، توضیح دیگر، امّا به اعتقاد من کمتر قابل قبول، این می تواند باشد که آن به دلیل وجود «گستره اِسنادها» است، بدین معنی که بخش هایی از اِسناد جعلی است. ر.ک: به یادداشت ۵۵. در عیون، ابن سیّد الناس، ج ۲، ص ۶۶، شکل بی نظیری از این نام نیز ذکر شده است. امّا، ابن حجر در فتح خود، ج ۷، ص ۴۳۵، اظهار می دارد که در گزارشی که به عبداللّه بن اُنیس برمی گردد و به جای اسود بن خزاعی، از فردی به اسم اسود بن حرام نام برده شده است.

۲- ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۱، ص ۳۹ ۱۴۵؛ ۴۱ (۱۵۲) و یادداشت پیشین.

مطلب با اطّلاعات اضافی که درباره او در متن موسی (احد التُرک / بُرَک، و غیره) آمده است، مطابقت ندارد که در واقع به نظر می رسد خیلی عجیب باشد. وقتی که نام اسعد بن حرام را مورد بررسی قرار می دادم، راه حلّ این مشکل را دریافتم. این فرد پدربزرگ عبداللّه بن اُنَیس، یکی از شرکت کنندگان در گروه اعزامی از آب درآمد که متعلّق

به خاندان وُلْد البَرکْ (نه تُرک و نه بُرَک!) ابن وَبَره از قبیله قُضاعه می باشد. نوه او، عبداللّه بن اُنَیس بن اسعد بن حرام، حلیف بنو سواد از خاندان بنو سلمه بود(۱). با توجّه به این شواهد و با توجّه به این حقیقت که در هیچ روایت دیگر منقول از زهری، پدربزرگ

عبداللّه بن انیس به عنوان همراه در گروه اعزامی ذکر نشده است، ششمین نام در متن موسی ظاهرا شکل تحریف شده نَسَب عبداللّه بن انیس است.

یکی از انواع گزارشهای متن موسی بن عقبه(۲) نیز سرمنشأ نام غریب «فلان بن سَلَمه را مشخّص کرده است، با این نام، پیش تر در متن معمر منقول از زهری و متن ابن

بُکَیر منقول از ابن اسحاق نیز برخورد کرده ایم. در این متن، بعد از چهار اسم، عبارت

«مِنْ بنی سَلمه» اضافه شده است، که در متن بکّائی و سَلَمه منقول از ابن اسحاق نیز پیش از فهرست اسامی یافت می شود و در روایت مَعْمر بعد از نام عبداللّه بن عتیک، این عبارت به چشم می خورد. برخی از شاگردان زهری از این عبارت به اشتباه، نام ششمین شرکت کننده در گروه اعزامی را دریافتند (مَعْمر) یا گمان کردند که این عبارت نشانی از

یکی از نام های پنج شرکت کننده باشد(۳). بدین ترتیب، با بررسی تطبیقی گزارشهای مختلف می توانیم به این نتیجه دست یابیم که داستان اصلی منقول از زهری حاوی نام

۱- ر.ک: ابن حبیب، المُحبّر، ۸۳-۲۸۲؛ ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۳۷ ۴۵۴؛ کاسکِل Caskel، جَمْهَره، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- گزارش اسماعیل بن ابراهیم بن موسی بن عقبه در بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۹-۳۸.

۳- متن مَعْمر بوضوح بیان می دارد که «فلان بن سَلَمه» یک شرکت کننده دیگر بود. به اعتقاد ابن بکیر، ابن اسحاق فکر می کرد که مردی با این نام «در میان آنان» بود. منظور او از آنان ممکن است آن پنج تن بوده باشد. این تعبیر با اظهارات دیگر گزارشات برگرفته از ابن اسحاق که تعداد شرکت کنندگان را پنج نفر می دانند، تناسب دارد.

پنج شرکت کننده و اسامی آنهاست. در قسمتهای بعد خواهیم دید که روایات دیگری این نتیجه ما را تأیید می کند. این نمونه ای است که نشان می دهد ناهمگونیهایی که در گزارشهای مختلفی از یک روایت به چشم می خورد ضرورتا نتیجه افزودن بخشهایی بصورت عَمدی و ارادی یا به منظور آرایه های متنی از سوی ناقلان نیست، آن چنان که غالبا بر این تصوّرند، بلکه ممکن است ناشی از اشتباهات نقلی باشد.

در متن موسی بن عقبه، تمام حکایت مربوط به گروه اعزامی تنها در یک عبارت خلاصه شده است: «آنها به [خانه] ابو رافع

بن ابی الحُقیق در خیبر رفتند و او را در منزلش به قتل رساندند». امّا آنچه که هنگام برگشت قاتلان به مدینه اتّفاق افتاد، بطور

مشروح گزارش شده است. این موضوع ما را مجاز می دارد که این متن را با گزارشهای ابن اسحاق(۱) و معمر(۲) که این رخداد را نقل کرده اند مورد مقایسه قرار دهیم. متن موسی بدین قرار است.

ابن شهاب - ابن کعب:

در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر منبر بود، آنها نزد او آمدند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اَفْلَحت الوجوه» (کامیاب باشید)، پاسخ دادند: «اَفْلَحَ وَجْهُک یا رسول اللّه!» پیامبر فرمود: «آیا او را کشته اید؟» پاسخ دادند: «آری»! فرمود: «شمشیر را به من دهید»! وی شمشیر را بیرون کشید (سَلَّح) - [آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله] فرمود: «این غذای او (ابو رافع)ست که بر نوک شمشیر است»(۳).

این متن به وضوح با متن ابن اسحاق متفاوت است، در متن ابن اسحاق آمده است که شرکت کنندگان در گروه اعزامی در این باره که چه کسی ابو رافع را به قتل رسانده بینشان

۱- ر.ک: پیش از این ص ۲۷۰.

۲- ر.ک: پیش از این، ص ۲۶۷.

۳- ابن شبّه، تاریخ، ج ۲، ص ۶۶-۴۶۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۹. این بخش برگرفته شد از ابن کثیر، بدایه، ج ۴، ص ۱۳۹، تقریبا با همان متن مشابه، امّا بدون ارائه این خبر که ناقل زهری چه کسی بود. درباره اِسناد این بخش، ر.ک: پیش از این ص ۲۷۴.

مشاجره افتاد و پیامبر صلی الله علیه و آله با معاینه شمشیرهایشان این بحثها را متوقّف کرد. روایت موسی، هیچ ذکری از مشاجره نیست، امّا پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر مردی که واقعا او را به قتل رسانیده مورد معاینه قرار داد، مسلّما بدین منظور که ثابت شود آیا گزارش آنها درست است یا خیر؟ این موضوع نشان می دهد که هر دو روایت مستقل از یکدیگر هستند. امّا بخش پایانی متن موسی با بخش پایانی متن مَعْمر مطابقت دارد، دست کم در بخشی که در دسترس است. افزون بر این تطبیق این دو روایت نشان می دهد که انتهای روایت طولانی مَعْمر که در مصنّف عبدالرزّاق آمده ناقص است. مندرجات بخش مفقود شده را می توان از متن موسی به دست آورد. امّا مطابقت روایت موسی بن عقبه با روایت مَعْمر

بدین مفهوم نیست که روایت موسی بن عقبه نمونه مورد استفاده روایت معمر بوده است. حتّی اگر متن موسی کوتاه باشد، با این حال به حدّ کافی طولانی است که تفاوتهای

جزئی بین این دو متن را نمایان سازد. یکی از این تفاوتها عبارتی است که پس از فهرست

اسامی شرکت کنندگان ذکر شده است: «رسول خدا فرماندهی آنان را به عبداللّه بن عتیک سپرد (و اَمَّر عَلَیهم رسول اللّه صلی الله علیه و آله عبداللّه بن عتیک)». همین اظهارات در متن ابن اسحاق، در همان جایگاه به چشم می خورد، امّا در متن مَعْمر وجود ندارد. در این متن،

بعد از نام ابن عتیك در فهرست شرکت کنندگان توضیح زیر را می بینیم: «وی رهبری گروه را به عهده داشت (و کان أمیر القوم)».

دومین «حکایت کوتاه» که در تاریخ ابن شبّه آمده است، به ابراهیم بن سعد، شاگرد مشهور دیگر زهری برمی گردد. او منبع روایی زهری را، عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب بن مالك می داند. باید یادآور شد که مَعْمر از عبدالرحمان بن کعب بن مالك (یعنی

عموی او)، ابن اسحاق از عبداللّه بن کعب بن مالك (پدر او) و موسی بن عقبه تنها از ابن کعب بن مالك نام می برد. همچنان که در روایت موسی آمده است، این حکایت به فهرستی از اسامی شرکت کننده که در انتها آمده است، و به ذکر اتّفاقاتی که هنگام برگشت گروه اعزامی رخ داد، بسنده کرده است. درباره خود گروه اعزامی به اختصار

گفته شد که: «گروهی (رهط)(۱) که رسول خدا برای کشتن ابن ابی الحُقیق گسیل داشت، وی را کشتند». گزارش واقعه پس از بازگشت، با گزارش منقول از موسی بن عقبه و معمر شباهت دارد، بی آن که همه گزارش با هیچ یک از آن دو همسانی کاملی داشته باشد. با توجّه به این حقیقت که دو روایت (اگر روایت معمر را به حساب آوریم، سه روایت) برخلاف یک روایت (ابن اسحاق) همگی مشاجره میان شرکت کنندگان در گروه اعزامی را بر سر این که چه کسی واقعا ابو رافع را به قتل رسانده، گزارش نکردند، بناچار نتیجه

می گیریم که ابن اسحاق، نه خود زهری، مسؤول ذکر این جزئیّات است. امّا، همان گونه که بعد خواهیم دید قرائنی در دست است که هر دوی این گزارشها احتمالاً از خود زهری نشأت گرفتند(۲).

فهرست ابراهیم بن سعد، درباره شرکت کنندگان، حاوی تنها چهار نام است، امّا وی به صراحت بیان می کند که او نام نفر پنجم را فراموش کرده است. این مطلب استنتاج ما را تأیید می کند که تعداد واقعی پنج نفر بودند. وی مثل موسی بن عقبه به جای خزاعی بن (ال-)اسود از اسود بن خزاعی نام می برد. اصطلاح «حلیف لهم» (هم پیمان آنها) نیز در دیگر روایات به چشم می خورد، امّا در اینجا - مثل روایت موسی بن عقبه که ابن شبّه آن را نقل کرد - «لهم» هیچ مفهومی ندارد، زیرا نام قبیله ای که این اصطلاح به آن اشاره دارد، از قلم افتاده است. در متن ابن اسحاق و با وضوح بیشتری در روایت موسی بن عقبه مورد استفاده بیهقی، این اصطلاح به بنو سَلَمه اشاره دارد، در حالی که

متن مَعْمر به «اَسْلم» اشاره دارد. از آنجایی که در فهرست مَعْمر نوعی آشفتگی به چشم

می خورد، به نظر می رسد که پذیرش نظر ابن اسحاق و موسی بن عقبه مقبول تر باشد در این که (به اعتقاد زهری) این گروه تنها شامل اعضای بنو سلمه و متّحدانشان می شده

۱- همین واژه در متن مَعْمر نیز استفاده شد، در حالی که گزارشهای مختلف از متن ابن اسحاق «ناس» یا «نفر» آورده اند.

۲- ر.ک: پس از این ص ۲۸۴، ۳۰۴.

است. انـدك ناهمگونی هایی چون «لهم» اسـتنتاج ما را مورد تأیید قرار می دهد که «حکایتهای کوتاه» در واقع شـكل خلاصـه شـده ای از گزارشـهای طولانـی تر هسـتند. امّـا همیشه روشن نیست که چه کسـی مسؤول این کوتـاه شـدن حکـایت است. آیا شاگردان زهری این کار را انجام دادنـد یا ناقلان بعـد از آنها، یا شایـد گردآورنـده آن یعنی ابن شـبّه (در واقع جالب است که همه چهار روایت او، روایات کوتاه شده هستند)، یا حتّی ناقلان آثار ابن شبّه؟

به موازات روایـات خلاصه شـده ای که من آنها را «حکایتهای کوتاه» می نامم، متنهای کوتاهی وجود دارد که خلاصه روایت رویـدادهای مفصّل نیست، بلکه مربوط به جزئیّاتی است که می توان به عنوان مباحث رسـمی از آنها اسـتفاده کرد. پیش تر در تحلیل خود از روایت براء بن عازب با چنین پدیده ای برخورد کرده ایم. در آنجا، ناقل بعدی، یحیی

بن آدم (د: ۸۱۸-۸۱۹/۲۳۰) بود که به عنوان «نویسنده استنباط مجاز» شناخته شد. در سطور بعدی خواهیم دید که «استنباطهای مجاز» در روایت زهری از قدمت بیشتری برخوردار است.

شناخته شده ترین گزارشـها، گزارشـهای مالك بن انس (د: ۷۹۵-۷۹۶/۱۷۹) و شافعی (د: ۸۱۹-۸۲۰/۲۰۴) است. در بازنگری یحیی بن یحیی از موطّأ مالك روایت زیر را می یابیم:

یحیی - مالك - ابن شـهاب - پسـر کعب بن مالك؛ [مالك] گفت: حدس می زنم که او [ابن شهاب الزهری] به «عبدالرحمان بن کعب» گفت:

رسول خـدا کسانی را که ابن ابی الحُقیق را به قتل رسانیدنـد، از کشـتن زنها و کودکان بر حـذر داشت (نَهی رسول اللّه الّـذین قتلوا ابن ابی الحُقیق عن قتل النساء و الولدان).

وی [زهری] گفت: یکی از آنـان گزارش داد: همسـر ابن ابی الحُقیق بـا فریادهـایش ما را نگران کرد. شمشـیرم را بالای سـر او گرفتم، بعد سـخن پیامبر صـلی الله علیه و آله بخاطرم آمد و [از کشـتن او] خودداری کردم. اگر نهی پیامبر صلی الله علیه و آله نبود از شرّ او خلاص می شدیم(۱).

۱- مالك، موطّأ یحیی، ۲۱:۸.

این متن از شماری از شاگردان مالک نیز نقل شده است که تنها در آوردن نام منبع روایی زهری با هم اختلاف دارند(۱).

گزارش شافعی کوتاه تر است:

سفیان [بن عیینه] - الزهری - ابن کعب بن مالک - عموی وی:

رسول خدا کسانی را که نزد ابن ابی الحُقیق فرستاد از کشتن زنان و کودکان برحذر داشت (إنّ رسول اللّه نَهی الّذین بَعثَ إلی ابن ابی الحقیق عَنْ قتل النساء و الولدان)(۲).

روایت سُفیان با اندک تغییرات واژگانی از سوی دیگران نقل شده است همچون: الحُمَیدی (د: ۲۱۹ / ۸۳۴)(۳)، سعید بن منصور (د: ۸۴۱-۸۴۲/۲۲۷)(۴)، علی بن المدینی (د: ۸۴۸-۸۴۹/۲۳۴) و الحسن بن محمّد الزعفرانی (د: ۸۷۳-۸۷۴/۲۶۰)(۵). همه متون منقول از سفیان بن عیینه مشترکا عبارت «عَن عَمّه» را در اسناد آورده اند که نشان می دهد این حکایت واقعا به او برمی گردد. تقریبا همین متن،

سرانجام توسط عبداللّه بن مبارک و عبدالرزّاق از مَعْمر(۶) و توسط عبدالرزّاق از ابن جُرَیج(۷) نقل شده است. امّا قابل توجّه این که آنها، هم از عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب (ابن مبارک عن مَعْمر و عبدالرزّاق عن ابن جریج) و هم تنها از ابن کعب بن مالک

۱- ر.ک: پیش از این ص ۲۴۸. امّا در بازنگری شیبانی از موطّأ این موضوع ذکر نشده است.

۲- شافعی، امّ، ج ۴، ص ۲۳۹ (کتاب الحکم فی قتال المشرکین و مسأله مال الحربی)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۷۸؛ مَجْدی بن محمّد المصری، شفاء العِیّ، ج ۲، ص ۲۳۹ (۳۹۴).

۳- حُمَیدی، مُسند، ج ۲، ۳۸۵ ۸۷۴.

۴- سعید بن منصور، سنن، ج ۳/۲، ص ۲۸۱ ۲۶۲۷.

۵- بیهقی، سنن، ج ۹، صص ۷۷-۷۸. خلاصه گزارش بدون ذکر اسناد نیز در کتاب زیر یافت می شود: ابوداود، سنن، ج ۳، ص ۵۴ باب فی قتل النساء، ۲۶۷۲.

۶- ابن شبّه، تاریخ، ج ۲، ص ۴۶۷ («الی بنی الحُقیق» یک اشتباه نقلی است و باید به «الی ابن ابی الحُقیق» اصلاح شود)؛ عبدالرزّاق، مصنّف، ج ۵، ص ۲۰۲ (۹۳۸۵).

۷- منقول از ابراهیم بن سُوَید الشبامی؛ طبرانی، المُعجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۷۵ ۱۵۰. در مصنّف عبدالرزّاق این موضوع یافت نمی شود.

(عبدالرزّاق عن مَعْمر) به عنوان منبع روایی زهری نام می برند.

این چهار روایت کوتاه تنها منحصر به ممنوعیت قتل زنان و کودکان از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله می شود. این حقیقت که این ممنوعیت صرفا یکی از بسیار احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله به حساب نمی آید، بلکه بوضوح مربوط به گروه اعزامی علیه ابن ابی الحُقیق می باشد(۱)، نشان می دهد که این روایت کوتاه برگرفته از داستان مفصل تر «مغازی» در خصوص این رویداد است. در روایت مالک که بخش دیگری نیز از این رویداد آمده، این مسأله از وضوح بیشتری برخوردار است. مقایسه این بخش با متنهای مربوطه از مَعْمر و ابن اسحاق نشان می دهد که روایت مغازی که مالک به آن متّکی بود، با هیچ یک از آن متنها همسانی ندارد. بدین مفهوم که مالک، گزارش خود را از آنها اقتباس نکرده است، بلکه از یکی دیگر از شاگردان زهری گرفته است، یا - چرا نه؟ - از خود زهری. این موضوع استنتاج ما را تأیید می کند که زهری حتما این داستان را در قالب گزارشهایی با

اندک تغییرات بازگویی کرده و یا شاگردان او و همیشه متن یا گفتار او را به لحاظ مذهبی

بازسازی نکردند.

«استنباط منطقی» از روایت مغازی را با متنی مشابه امّا نه کاملاً یکسان، چهار تن ذکر کرده اند، که همگی بر این نظرند که آنها این گزارش را از زهری نقل کرده اند. از این رو، وی [زهری] حلقه مشترک این «استنباط منطقی» به حساب می آید. این بدین مفهوم است که وی خود پیش تر این گزارش کوتاه شده را در بحث و استنباط منطقی مورد استفاده قرار داده بود و افزون بر آن وی گزارش مفصّل مغازی را نیز نقل کرده بود. قابل ذکر این

که واژگان «استنباط منطقی» دقیقا همسان با عبارت مناسب در روایت مغازی نیست. بر اساس روایت ابن اسحاق و مَعْمر از این استنباط، پیامبر صلی الله علیه و آله از واژه های «ولید او / و مرأه»(۲) استفاده کرد، امّا در سه روایت از «استنباط منطقی، وی [پیامبر صلی الله علیه و آله] از «النساء و الولدان» (مالک، سفیان) یا النساء و الصبیان (مَعْمر) به صورت جمع و با تقدّم و تأخّر

۱- تنها در گزارش ابن جریج چنین موردی به چشم نمی خورد.

۲- تنها در روایت کوتاه محمّد بن سَلَمه از ابن اسحاق عبارت «صَبیّ و مرأه» دارد.

سخن گفته است. به نظر می رسد که این تغییر، بیانگر اولویّتها و تمایل به عمومیّت دادن تفکر منطقی است. جالبتر این جاست که هر دو گزارش را یک محقّق یعنی ابن شهاب زهری منتشر ساخته است. همین مسأله توضیح می دهد که چرا اصطلاح «استنباط منطقی» توانست در انتقال روایت مغازی جا بیفتند، آن چنان که پیش تر مشاهده کردیم(۱).

مقایسه ما بین گزارشهای مختلف، روایتی که ظاهرا به ابن کعب بن مالك برمی گردد و حاوی یک اِسناد است نتیجه زیر را دربر داشت: نتیجه برگرفته از تحلیل اِسناد بر این

اساس که در نقل روایت حلقه مشترکی وجود دارد و بنابراین وی (ابن کعب)، می بایست این روایت را انتشار داده باشد با مطالعه متنهای مختلف مورد تأیید قرار می گیرد. روشن

شد که همه روایتها، نقل قولهای جداگانه از منبع مشترکی هستند که بنا به اِسنادها، زهری

می باشد. بسیار بعید است که جایگاه او به عنوان حلقه مشترك در اِسناد، حاصل «انتشارِ

اسنادها» باشد. این نتیجه گیری، در اوّلین گام، مبتنی بر مقایسه روایتهایی طولانی است

که به صورت نقل قولهای نوشتاری در دسترس هستند، امّا من می پندارم که در این مورد خاص، این روایات می تواند به صورت روایات کوتاه نیز انتقال یابند. واضح شد که زهری این حکایت را در زمانهای مختلف با اِسناد و متن اندك متفاوت نقل کرد. افزون بر

این، وی از یک بخش آن به عنوان مبحث منطقی استفاده کرده که بعدها در منبع او به عنوان حدیث مستقل از آن نقل شده است.

اصل موضوع داستان زهری درباره قتل ابن ابی الحُقیق (این نام در روایت او بهتر از «ابو رافع» است که در روایت براء بن عازب آمده است) می تواند به صورت زیر خلاصه شود. آن چنان که پیشینیان به این نتیجه دست یافتند، رقابت اوس و خزرج و آرزوی خزرج در انجام کاری مشابه کار اوس در قتل کعب بن اشرف، در این داستان از اهمیّت بسیاری برخوردار است. علّت این مسأله که چرا پیامبر صلی الله علیه و آله نقشه آنها را مبتنی بر قتل این

۱- ر.ك: پیش از این ص ۲۷۴.

یهودی مورد نظر که در خیبر زندگی می کرد مورد تأیید قرار داد در این جا ارائه نشده، تنها به این نکته اشاره دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله کشتن زنان یا کودکان را ممنوع کرده است که احتمالاً در اصل اشاره دارد به خانواده ابن ابی الحُقیق. پنج مرد از بنو سلمه و هم پیمانان آنان

برای این گروه انتخاب شدند و عبداللّه بن عتیک نامزد فرماندهی آنان شد. زهری همچنین نام چهار تن دیگر را ذکر می کند، امّا برای یکی از آنان، وی گاهی بین اسم و نَسَب دچار اشتباه می شود. ششمین شرکت کننده در این گروه که در سه روایت مختلف اسامی آنها آمده است، مربوط به اشتباهات نقلی است. همه افراد گروه بدون هیچ مشکلی وارد خیبر شدند. تنها روایت ابن اسحاق با صراحت می گوید که این حادثه در شب رخ داد، امّا این توضیح بهرحال می بایست برگرفته از فرضیاتی باشد. آنها همه درها

را از بیرون قفل کردند و به اتاق ابن ابی الحُقیق رفتند. همسرش به آنان اجازه ورود داد و زمانی که آنها در را قفل کردند و شمشیرهایشان را برکشیدند، بر سرشان فریاد برآورد، امّا از آن جا که پیامبر صلی الله علیه و آله قتل کودکان و زنان را منع کرده بود، از جان او گذشتند. از آنچه که آنها برای ساکت کردن او انجام دادند، سخنی به میان نیامده است. ابن ابی الحُقیق مورد حمله عبداللّه بن انیس قرار گرفت و او را با شمشیر خود به هلاکت رساند. هنگام

برگشت، عبداللّه بن عتیک، که از بینایی خوبی برخوردار نبود، از نردبان افتاد و پای او بشدّت پیچ خورده و همراهان وی مجبور شدند که او را بر روی دست از آنجا دور کنند. آنها در جوی آبی پنهان شدند، زیرا خیبریان بلافاصله در جست و جوی قاتلان برآمده بودند، امّا هیچ توفیق نیافتند. سپس یکی از اعضای گروه که نه ابن عتیک بود و نه ابن

انیس و نه ناقل اصلی داستان، به خانه ابن ابی الحُقیق برگشت تا اطمینان حاصل کند که

آیا وی واقعا کشته شد یا خیر. او شهادت داده است که همسر ابن ابی الحُقیق از صدای ابن عتیک وی را شناخته است (امّا اطّلاعات موجود مربوط به این رویداد به یاد ماندنی

ارائه نشده است) و ابن ابی الحقیق نیز درگذشت. بنا به گفتار چند راوی، زمانی که همه

گروه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برگشتند، وی شمشیر مردی را که به ابن ابی الحُقیق حمله کرده بود، با دقّت بررسی کرد. تنها به روایت ابن اسحاق، پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر همه اعضای گروه را

بررسی کرد، زیرا آنها بر سر این که چه کسی واقعا او را کشته است به منازعه پرداختند، و ابن اُنَیس به عنوان قاتل معرفی شد. این روایت واقعا متناسب با واقعیّت موجود نیست،

زیرا از هیچ شخص دیگری که به ابن ابی الحُقیق حمله کرده باشد، نام برده نشد. شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که چرا پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر را بررسی کرد.

تحلیل متنها هیچ مدرک بیشتری به دست نمی دهد که بتوان با استفاده از آن مشخّص کرد منبع روایی زهری واقعا چه کسی بود. تنها این مسأله روشن است که وی گفت این روایت را از خانواده کعب بن مالک اخذ کرده است. این حقیقت که این اِسناد ناقص است و از کعب بن مالک یا یکی از شرکت کنندگان در گروه اعزامی که نامشان در متن آمده است به عنوان آخرین منبع خبری ذکر شده اند، موضوعی است که موجب اعتبار اِسناد زهری گردید. این نقص در اِسناد زمانی بغرنج تر می شود که این متن به صراحت شکل داستانی به خود گیرد که از روایت یک یا چند شرکت کننده در گروه استفاده شده است. از این رو، دلایلی برای پذیرش اظهارات زهری مبنی بر این که وی این حکایت را از خانواده کعب بن مالک شنیده، در دست است. علّت این که چرا نام نویسنده یا ناقل اصلی وجود ندارد، شاید این باشد که این حکایت به شکلی که زهری آن را دریافت داشته هیچ نویسنده مشخّصی نداشته است، بلکه فشرده گزارشهایی بوده است که شرکت کنندگان در این گروه ارائه داده اند و اعضای قبیله آنها نسل به نسل آن را بازگویی

کردند تا اقدامات بزرگی را که اجدادشان برای اسلام انجام داده اند، به عظمت یاد کنند.

پیوند بین خانواده کعب بن مالک و قاتلان امری واضح است. قاتلان همگی از اعضای (سه تن از هم پیمانان) بنو سَلِمه بودند قبیله ای که فرزندان کعب بن مالک نیز به آن تعلق داشتند(۱). اگر واقعا این حکایت از آنها نقل شده باشد، بی تردید، در پشت خود دوره ای طولانی از تکرار و نقل شفاهی دارد تا این که به شکل نهایی خود درآمده و زهری آن را دریافت داشته است، و افزون بر این، دقیقا ممکن است همان حکایتی نباشد

۱- ابن حجر، اصابه، ج ۵، صص ۹-۳۰۸ ۷۴۲۷؛ کاسکل، جَمْهره، ج ۱، ص ۱۹۰.

که وی بعدها نقل کرده است.

روایت عبداللّه بن انیس

نسخه طبری:

موسی

بن عبدالرحمان المسروقی و عباس بن عبدالعظیم العنبری - جعفر بن عون - ابراهیم بن اسماعیل - ابراهیم بن عبدالرحمان بن کعب بن مالک - پدرش - مادرش (دختر عبداللّه بن اُنَیس) - عبداللّه بن انیس:

}۱{ گروهی که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای قتل ابن ابی الحُقیق فرستاد عبارت بودند از: عبداللّه بن عتیک، عبداللّه بن انیس، ابو قتاده، هم پیمان آنان و مردی از انصار. }۲{ آنها شبانگاه به خیبر آمدند. }۳{ او [ابن انیس] گفت: وارد اتاقهایشان شدیم و درهای آن را از بیرون قفل کرده و کلیدها را برداشتیم، تا این که تمام درها را بر آنان قفل کرده بودیم. }۴{ آنگاه کلیدها را داخل چاهی انداختیم. }۵{ سپس به اتاق بالا-تر که ابن ابی الحُقیق در آن بود رفتیم. }۶{ عبداللّه بن عتیک و من وارد اتاق شدیم، و همراهان ما در باغ نشسته (فی الحائط). }۷{ عبداللّه بن عتیک اجازه ورود خواست و }۸{همسر ابن ابی الحُقیق گفت: «این صدای عبداللّه بن عتیک است». }۹{ ابن ابی الحُقیق گفت: «مادرت به عزایت بنشیند! عبداللّه بن عتیک در یثرب است. چگونه می تواند در همین لحظه در خانه تو باشد؟ }۱۰{ در را بخاطر من باز کن! هیچ انسان بخشنده ای در این وقت شب کسی را از ورود به خانه اش باز نمی دارد». }۱۱{ بدین ترتیب همسر وی در را باز کرد، و من و عبداللّه وارد اتاق شده به سمت ابن ابی الحُقیق رفتیم. }۱۲{ عبداللّه

بن عتیک گفت: «چشم از آن [زن] برنگیر!». }۱۳{ از این رو شمشیرم را برای کشتن آن زن کشیدم، و در آستانه ضربه زدن به او بودم که سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله را

درباره منع کشتن زنان و کودکان به خاطر آوردم، از این رو دست از او کشیدم. }۱۴{ عبداللّه

بن عتیک وارد اتاق شده، به سمت ابن ابی الحُقیق رفت. وی گفت: می توانستم او را در اتاق تاریک ببینم، چرا که او خیلی سفیدپوش بود. }۱۵{ وقتی

که من و شمشیرم را دید، بالش خود را برداشت و با آن ضربه هایم را دفع می کرد؛ سعی کردم به او ضربه وارد سازم، امّا نتوانستم. }۱۶{ امّا [سرانجام]توانستم با شمشیرم زخم کوچکی بر او وارد سازم. سپس بیرون آمده، به سمت عبداللّه بن انیس [کذا] رفت و گفت: «او را بکُشید»! او گفت: «آری». }۱۷{ بدین رو عبداللّه بن انیس وارد شد و کار او را تمام کرد. }۱۸{ او گفت: آنگاه من نزد عبداللّه بن عتیک رفتم و با هم محل را ترک کردیم. همسرش فریاد زد: «شبیخون! شبیخون!». }۱۹{ عبداللّه بن عتیک از پلّه ها سقوط کرد و گفت: «آخ پایم! آخ پایم!». }۲۰ {عبداللّه بن انیس (کذا)

وی را تا پایین حمل کرد. او گفت: من گفتم: «عجله کن! پایت چیزی نشد» و حرکت کردیم. به همراهانمان پیوستیم و سریعا دور شدیم. }۲۱ {سپس به خاطر آوردم که

کمانم را روی پله ها جا گذاشتم و برای برداشتن آن برگشتم. اهالی خیبر در حالی که در هم می لولیدند چیزی نمی گفتند جز این که «چه کسی ابن ابی الحُقیق را کشت؟ چه کسی ابن ابی الحُقیق را کشت؟» به این ترتیب، هر وقت نگاه کسی را جلب می کردم، می گفتم: «چه کسی ابن ابی الحُقیق را کشت؟» سپس از پله ها بالا رفتم و جمعیّت هم از آن بالا و پایین می رفتند، کمانم را از جایی که بود برداشتم. سپس محل را ترک کرده، به همراهانم پیوستم. }۲۲{ روز را مخفی می شدیم و شب به راه خود ادامه می دادیم. در روز که پنهان می شدیم، نگاهبانی برای مراقبت می گماشتیم و اگر نگهبان چیزی مشاهده می کرد ما را در جریان قرار می داد. زمانی که در بیضاء بودیم، نیز نگاهبانی ادامه داشت تا این که نوبت پست نگهبانی به من واگذار شد [در این جا طبری می گوید: «موسی و عباس برای اصطلاح نگهبانی از عبارت متفاوتی استفاده کردند»] و من علامت خطر دادم. آنها پا به فرار گذاشتند و من به دنبال آنها، تا اینکه نزدیک مدینه به آنها رسیدم. آنها گفتند: «چه شده است؟ چیزی دیده ای؟» گفتم: «خیر! می دانستم که شما بشدّت خسته اید و من خواستم با ایجاد ترس شما را به

حرکت درآورم»(۱).

نسخه واقدی:

(ابو) ايّوب بن النعمان - پدرش - عطيّه بن عبداللّه بن انيس - پدرش:

}۱{ مدينه را ترک کرديم و به راه خود ادامه داديم تا به خيبر رسيديم. }۲{ مادر [رضاعی] عبداللّه بن عتيک(۲) که زنی يهودی بود در خيبر به سر می برد. }۳{ رسول خدا صلی الله عليه و آلهپنج تن از ما را فرستاد: عبداللّه بن عتيک، عبداللّه بن انيس، ابو قتاده، الاسود بن خزاعی و مسعود بن سِنان. }۴{ به خيبر رسيديم. }۵{ و عبداللّه فردی را نزد مادر رضاعی خود فرستاد تا محلّ وی را به او اطّلاع دهد. وی نزد ما آمد در حالی که سبدی مملو از خرمای اعلا و نان با خود داشت. آن را خورديم و عبداللّه به او گفت: «مادر، هم اکنون شب است، ما را در منزل خود جای ده و داخل خيبر ببر!» مادر رضاعی او گفت: «چگونه می توانيد به خيبر وارد شويد در حالی که چهار هزار جنگجو در آن است؟ در اين جا به دنبال چه کسی هستيد؟ او گفت: «ابو رافع» آن زن گفت: «شما نمی توانيد به او دست يابيد». عبداللّه گفت: قسم به خدا، در اين حمله او

را خواهم کشت يا خود کشته خواهم شد». آن زن گفت: پس شبانگاه نزد من آييد». }۶{ بدين ترتيب، آنها به دنبال زن وارد خيبر شدند، زمانی که(۳) اهالی خيبر در خواب بودند. }۷{ زن به آنها گفته بود: «همراه جمعيّت وارد شويد. هنگامی که(۴)

۱- طبری، تاريخ، مجموعه نخست، ج ۳، صص ۸۳-۱۳۸۱. ترجمه اين قسمت از آنِ ماتوک Mattock است («تاريخ و افسانه»، ۸۸-۸۷) به استثنای برخی تغييرات که از من است. اشاره کوتاه به اين روايت در بيهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۴ يافت می شود.

۲- درباره ارتباطات رضاعی بين قبايل عرب و يهودی در مدينه و ترجمه صحيح «اُمّ» در اين متن، رجوع کنيد به: ام. لکر، «عمرو بن حزم الانصاری» و قرآن بقره / ۲۵۶: «در دين اکراهی نيست»، در نشريه Oriens، شماره ۳۵ ۱۹۹۶، ص ۶۴-۶۳.

۳- به نظر می رسد که قابل قبول تر اين است که «لمّا» بخوانيم تا «فلمّا».

۴- من به جای «فاذا»، «اذا» می خوانم.

همه چیز آرام است، دست به حمله زنید [تحت اللفظی: به کمین او بنشینید]. آنها

چنین کردند و به دنبال او رفتند سپس زن گفت: «یهودیان به دلیل امنّیتی درهایشان را قفل نمی کنند، تا مبادا که در طول شب، میهمانی وارد شود، بدین شکل که هر کس وارد حیاط شود، هر چند مورد میهمان نوازی قرار نمی گیرد، ولی می تواند در را باز یافته، وارد شود و شامی بخورد». وقتی همه ساکت بودند، زن گفت: «بروید و درخواست ملاقات با ابو رافع کنید و بگویید: «برای ابو رافع، هدیه ای آورده ایم»، و آنها در را به رویتان باز خواهند کرد». آنها نیز چنین کردند. }۸{ آنها خارج شدند و هر درِ خانه خیبر را که از آن می گذشتند، قفل می کردند. تا این که هر خانه ای را که در

روستا وجود داشت، قفل کردند. }۹{ و سرانجام به نردبانی در قلعه «سلّام» رسیدند.

}۱۰{ وی [ابن انیس] گفت: از نردبان بالا رفتیم و ابتدا، عبداللّه بن عتیک را به داخل فرستادیم، زیرا او زبان یهودی را می توانست صحبت کند(۱). سپس آنها (کذا) درخواست ملاقات با ابو رافع کردند، }۱۱{ و همسر او آمد و گفت: «چه کار دارید؟» }۱۲{ عبداللّه بن عتیک در حالی که به زبان یهودی تکلّم می کرد گفت: «برای ابو رافع هدیه ای آوردم». زن در را به روی او باز کرد.}۱۳{ و زمانی که سلاح او را دید، جیغ کشید. عبداللّه بن انیس گفت: ما به در اتاق حمله بردیم تا قبل از هر چیز به ابو رافع

دست پیدا کنیم. زنش جیغ و داد کرد، لذا شمشیرم را بالای سر او گرفتم. نخواستم که همراهان من در کشتن ابو رافع از من پیشدستی کنند. زن اندکی بعد (یا بلافاصله؟) ساکت شد. سپس به زن گفتم: «ابو رافع کجاست به من بگو، وگرنه شمشیرم را بر تو فرود خواهم آورد». زن گفت: او آنجاست داخل اتاق». }۱۴{ داخل اتاق نزد ابو رافع رفتیم، و او را تنها به خاطر پوشش سفیدش شناختیم، چرا که او شبیه جامه نیم دار مصری بود. همگی با شمشیرهایمان روی او ریختیم؛ }۱۵{ همسرش فریاد زد

۱- در متن عربی «الیهودیه» آمده است. دبلیو، ام. وات آن را معادل «عبری» (Hebrew) دانسته است محمّد در مدینه، ۲۱۳، امّا «ماتوک» به یهودی (Jewish) ترجمه کرده است که قابل قبول تر است، زیرا یهودیان مدینه – و ابن ابی الحُقیق که اصالتا یکی از آنها بود – به زبان عربی آمیخته با لغات عبری تکلّم می کردند.

و یکی از ما در آستانه یکسره کردن کار او بود امّا به خاطر آورد که رسول خدا ما را از کشتن زنان باز داشته است. }۱۶{ وقتی که به ابو رافع رسیدیم، دریافتیم که سقف اتاق بقدری پایین بود که شمشیرهایمان کمانه می کرد. }۱۷{ ابن انیس گفت: «من شب کور بودم و در تاریکی شب به زحمت می توانستم ببینم، [امّا] او را به گونه ای دیدم (تَأَمّلتُه) که گویا ماه بود که می دیدم. }۱۸{ شمشیرم را به شکمش فرو کردم بقدری که صدای برخورد آن را با رختخواب شنیدم و دانستم که در حدّ مرگ وی را مجروح ساختم [تحت اللفظی: کشته شد]. }۱۹{ بقیّه نیز همگی ضربه ای بر او وارد ساختند. }۲۰{ آنگاه از نردبان پایین آمدیم، امّا ابو قتاده کمان خود را فراموش کرده

بود و زمانی که از نردبان پایین آمده بود، به یادش آمد. همراهانش [کذا] گفتند: «کمان را رها کن»، امّا او توجّهی نکرد و برگشت و آن را برداشت. }۲۱{ پای او پیچ خورد. }۲۲{ و آنها او را با خودشان حمل کردند. }۲۳{ همسر ابو رافع فریاد کشید، و اهالی خانه پس از کشته شدن ابو رافع با فریادهای همسرش هم صدا شدند. }۲۴{ مردمی که در منازل بودند تا پاسی از شب نتوانستند خود را خلاص کنند. }۲۵{ دسته اعزامی خود را در یکی از آبراههای(۱) خیبر پنهان کردند. }۲۶{ [سرانجام] یهودیان نزد حارث ابو زینب رسیدند، و همسر ابو رافع نزد او رفت و گفت: «آن دسته هم اکنون رفته اند». حارث با سه هزار مرد عازم تعقیب ما شده و با مشعلهایی از برگهای نخل به جست وجوی ما پرداختند. آنها اغلب بالای آبراه قدم می زدند. امّا ما در داخل آبراه بودیم و آنها بالای آن بودند، به گونه ای که قادر به دیدن ما نبودند. }۲۷{ وقتی که تمام تلاششان را در یافتن ما انجام دادند و چیزی نیافتند، به نزد همسر ابو رافع برگشتند و از او پرسیدند: «آیا کسی از آنان را شناختی؟» وی گفت: از جمع آنان صدای عبداللّه بن عتیک را شنیدم؛ اگر او در سرزمین ما باشد، با آنهاست». }۲۸{ بدین ترتیب، آنها بار دیگر جست و جو را آغاز کردند، }۲۹{ و اعضای گروه به

۱- ر.ک: پیش از این، یادداشت ۶۳.

همـدیگر می گفتنـد: «چگونه است که یکی از ما به جمع آنان بپیوندیم تا ببینیم که آیا ابو رافع مُرد یا نه؟ «بدین ترتیب الاسود بن خزاعی بیرون رفت، }۳۰{ به جمعیت پیوست و قاطی آنها شد و مشعلی مثل مشعل آنان به دست گرفت، تا اینکه بار دیگر به قلعه بازگشـتند و او بـا آنهـا رفت. منزل مملو از جمعیت بود. او گفت: آنهـا همه آمدنـد ببیننـد که وضـعیّت ابو رافع چگونه است. }۳۱{ همسـر ابو رافع با مشـعلی روشن بالای سـر او آمـد تا ببینـد که آیا او زنده است یا مرده. }۳۲{ او گفـت: «قسم به خدای موسـی او درگذشت». امّا من نمی خواستم بدون اطّلاعات روشن باز گردم، لذا بار دیگر با آنها وارد اتاق شدم، و اثری از حیـات در او نبود. }۳۳{ یهودی ها بیرون آمدنـد و همه با هم به شـیون برخاسـتند، و آماده دفن او شدند. }۳۴{ من با آنها بیرون آمـدم، در حـالی که مـدّتی نسـبتا طولـانی از همراهـانم دور مانـده بودم. به درون آبراه و نزد آنهـا رفتم و خبر را به آنها گفتم. دو روز در همـان جـا مانـدیم تـا این که جست وجو برای یـافتن ما فروکش کرد. }۳۵{ سـپس محل را ترک کردیم، و راهی مدینه شدیم، هر

یک از ما مدّعی بود که او (ابو رافع) را کشـته است. }۳۶{ نزد پیامبر صـلی الله علیه و آله که بالای منبر بود آمدیم. وقتی ما را دید. گفت: «شاد باشـید!» گفتیم: «شـما شاد باشـید یا رسول اللّه!» پیامبر فرمود: «آیا او را کشته اید؟» گفتیم: «آری، }۳۷{ و هر یک از ما مدّعی انجام این کار هستیم». پیامبر فرمود: «فورا شمشیرهایتان را به من دهید!» شمشیرهایمان را به ایشان دادیم، }۳۸{فرمودند: «این شمشیر ابو رافع را کشت.

نشانه هایی از غذا بر شمشیر عبداللّه بن انیس باقی است». }۳۹{ ابن ابی الحُقیق، «قَطْفان» و مشـرکان عرب را که گرد او جمع شـده بودنـد برانگیخته بود و آنها را بشـدّت ترغیب کرده بود که علیه رسول خـدا بجنگند. از این رو، پیامبر این مردان را برای کشتن او فرستاد(۱).

۱- تصـوّر می رود این بخش به دست فرد دیگری افزوده شـده باشـد تـا دلیلی برای کشـتن ابن ابی الحُقیق ارائه دهـد. اسـتنتاج نخست من این بود که این الحاقات احتمالاً باید متعلّق به خود واقدی باشد، که با شـیوه کار ابن اسحاق در افزودن دلیلی مشابه در مقـدمه گزارش خـود از ایـن رویـداد، قابـل مقـایسه اسـت ر.ک: ابن هشـام، سـیره، ص ۷۱۴؛ طبری، تاریـخ، مجموعه هـای نخست، ج ۳، ص ۱۳۷۸. امّا مجبور بودم زمانی که با این بخش در منابع بعدی به عنوان بخشـی از روایت که به عروه بن الزبیر (ر.ک: پس از این ص ۳۰۶) برمی گردد مواجه شدم، در نظرات خود تجدید کنم. بدیهی است که واقدی این بخش از روایت عروه را بـدون نـام بردن از منـابع او اضـافه کرده است، ابن سـعد (به پیروی از نمونه ابن اسـحاق؟) این بخش را در آغاز بخش تلخیص شده خود از روایت واقدی درباره این حادثه آورده است (ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۹۱).

ایّوب

بن النعمان – خارجه بن عبداللّه:

وقتی به ابو رافع رسیدند، بر سر این که چه کسی او را بکشد، به مناقشه پرداختند، از این رو به قرعه متوسّل شدند، و قرعه به نام عبداللّه بن انیس افتاد. وی شب کور بود

و به همراهانش گفت: «او کجاست؟» گفتند: «سفیدی او را خواهی دید که مثل ماه است». گفت: «او را می بینم». عبداللّه بن انیس جلو رفت و در حالی که گروه او در کنار

آن زن ایستادند و از ترس این که مبادا فریاد بکشد، شمشیرهایشان را بر سر او کشیدند. عبداللّه بن انیس وارد اتاق شد و با شمشیرش ضربه ای زد، امّا به دلیل کوتاهی سقف، شمشیر کمانه کرد. بنابراین، روی او (ابو رافع) که شکمش پر از شراب بود خم شد، [و ضربه زد] تا حدی که صدای ضربه شمشیر را بر رختخواب شنید(۱).

این دو روایت که ظاهرا به عبداللّه

بن انیس، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله و از شرکت کنندگان در گروه علیه ابن ابی الحُقیق برمی گردد، به لحاظ مقدار و محتوا با هم متفاوتند، بسیار بیشتر از دو گونه روایت دیگر درباره این رویداد یعنی روایتهای ابو اسحاق و زهری که پیش تر

بحث شد. با وجود این، حتّی با مطالعه سطحی این دو متن به لحاظ ساختاری و محتوایی همخوانی ها و مشابهتهای آشکاری به چشم می خورد. به منظور ساده سازی تحلیل محتوایی و مقایسه این متنها و دیگر متون، آنها را به واحدهای کوچک تقسیم کرده و

۱- واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۹۵-۳۹۱. ترجمه ماتوک را بازسازی کردم «تاریخ و افسانه»، ۹۲-۹۰ با اندک تغییرات.

اعـدادی را برای آنهـا در نظر گرفتم(۱). متـن طـبری که حرف د (دخـتر) را برای آن انتخـاب کردم، از ۲۲ بخش تشکیل شده است. جدول مقایسه آن با متن واقدی که حرف پ (پسر) را برای آن برگزیدم، به شرح زیر ارائه می شود:

د ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱

پ (۳)

(۶) ۸ – (۹) – (۱۰) ۲۶ – – (۱۲)

د ۱۲

۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲

پ (۱۳)

(۱۵) (۱۴،۱۷) – – (۱۸) (۲۳) (۲۱) ۲۲ (۲۰،۳۰)

(۳۶)

در ردیف نخست بخشـهای مطـالب متن «د» ارائه شـد و در ردیف دوم بخشـهای معادل متن «پ». اعـداد معمولی به این مفهوم است که دو بخش به لحـاظ محتوایی مطابقت دارنـد؛ اعـداد داخل پرانتز به این مفهوم است که محتوای آنها شـباهت دارد، امّا تفاوتهایی

به چشم می خورد، و خـط تیره به این مفهوم است که نه مطـابقت و نه شـباهت در دو بخش وجود نـدارد. نتایـج مقایسه به این قرار اسـت: ۱۴ بخش به لحـاظ محتـوایی شـبیه هسـتند، شـش بخش که هیـچ برابری به همراه ندارنـد، و چهـار بخش به لحـاظ محتوایی مطابقت روشنی در آن دو به چشم می خورد. بدین ترتیب، مطابقت دو متن چندان وسیع نیست. بنابراین، به هم دیگر وابسـتگی ندارنـد. از سوی دیگر، این دو متن ویژگیهای مشابهی را نیز نشان می دهنـد. افزون بر این، مطابقتها و مشابهتها بیشتر در یک توالی اتّفاق می افتند.

تنها چهار بخش از متن «پ» در توالی دیگری ظاهر شد (بخشهای ۲۶، ۱۵، ۲۳، ۲۰)، و از این چهار مورد، تنها یک مورد (۲۶) با برابر خودش در متن «د» بسـیار فاصـله دارد. ما از این جـدول می توانیم نتیجه بگیریم که مشابهتهای بین دو متن را نمی توان تصادفی دانست. آنها باید از یک منبع مشترک گرفته شده باشند. به دلیل تفاوتهای بسیار بین دو

روایت، حکایت منقول از منبع مشترک، چندان قابل تشخیص نیست و به شکل زیر

۱- همه بخشـها اساسی ترین بخشهای مطالب نیستند، برای این که، به منظور محدود کردن تعداد این بخشها، تنها آن بخشهایی از مطالب را برگزیدم که برای مقایسه کردن، همانندی هایی در دیگر متون داشته باشد. بنابراین، برخی از بخشها، بزرگ تر از بخشهای دیگر هستند.

می توان آن را ارائه داد:

پیامبر صلی الله علیه و آله پنج تن (از جمله عبداللّه بن عتیک، عبداللّه بن اُنَیس، ابو قتاده و یک هم پیمان آنان) را برای کشتن ابن ابی الحُقیق که در خیبر زندگی می کرد، گسیل داشت. آنها شبانگاه وارد خیبر شدند و درهای خانه ها را یکی پس از دیگری قفل کرده تا این که

به اقامتگاه ابن ابی الحُقیق رسیدند و برخی از آنها از آن بالا رفتند. عبداللّه

بن عتیک اجازه دخول خواست. همسر ابن ابی الحُقیق از طریق صدا او را شناخت و به آنها اجازه ورود داد. یکی از آنها با شمشیرش او را تهدید کرد، امّا ممنوعیّت پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص قتل زنان را به خاطر آورد. حمله کننده (حمله کنندگان) ابن ابی الحُقیق را به دلیل رنگ

سفیدپوش شناخت (شناختند). عبداللّه بن اُنَیس او را کشت. وقتی که آنها محل را ترک

کردند، همسرش فریاد کشید، یکی از آنها، هنگام پایین آمدن از خانه پایش صدمه دید و دیگر(ان) او را حمل کردند. یکی از آنان متوجّه شد که کمانش را فراموش کرده است، برگشت و آن را آورد. گروه به مدینه بازگشت.

این تنها طرح اوّلیه داستانی است که می بایست منبع مورد استفاده این دو روایت قرار گرفته باشد، و حتّی در این طرح اوّلیه، جایگاه دقیق برخی از این افراد روشن نیست. این

مطلب که همسر ابن ابی الحُقیق صدای ابن عتیک را تشخیص داده و یا این که یکی از افراد گروه کمان خود را فراموش کرده بود، درست است. افزون بر این، این دو متن به لحاظ واژگانی کاملاً ـ با هم مطابقت ندارند. تنها در برخی واژه های معمولی مطابقتهایی به چشم می خورد.

گذشته از عناصر مشترک، این دو حکایت در بسیاری از جزئیات تا حدّ زیادی با هم متفاوتند. برجسته ترین تفاوتها مربوط به تناقضات واقعی است که صرفا نمی توان با فرض این که آنها از متنِ بسط داده شده یا خلاصه شده روایت اصلی گرفته شده اند، توجیه کرد. پنج تفاوت عمده زیر را می توان برشمرد: ۱) تعداد افرادی که به منظور کشتن

ابن ابی الحُقیق وارد منزل او شدند. بنا به متن «د»، آنها تنها دو تن بودند: ابن عتیک و ابن انیس؛ بنا به متن «پ»، همه افراد گروه برای کشتن او وارد منزلش شدند. ۲) در نسخه «د»

از ابن انیس می گوید که شمشیرش را بالای سر همسر ابن ابی الحُقیق گرفته بود، ولی به یاد گفته پیامبر صلی الله علیه و آله افتاد که کشتن زنان و کودکان را منع کرده بود؛ در نسخه «پ» این فرد یکی از قاتلان بود و نامش را نمی آورد، ولی ابن انیس نمی تواند باشد. ۳) فردی که هنگام

پایین آمدن از اتاق ابن ابی الحُقیق پایش صدمه دید، در متن «د» ابن عتیک است، امّا در

متن «پ» ابو قتاده. ۴) در نسخه «د» بخش مربوط به کمان فراموش شده متعلّق به ابن انیس دانسته شده و در نسخه پ متعلّق به ابو قتاده و افزون بر این، هر دو بخش در توالی

بعدی گزارش شده است. ۵) تفاوت عمده همچنین در این جاست که بنا به نسخه «د» همسر ابن ابی الحُقیق صدای ابن عتیک را زمانی که درخواست اجازه ورود به منزل را دارد، تشخیص می دهد، در حالی که در نسخه «پ» تنها زمانی این مطلب عنوان می شود که یهودیان خیبر ماوقع را شنیده بودند و کار جست و جوی قاتلان را آغاز کرده بودند. این تفاوتها و نیز اختلاف در شرح برخی از بخشها (برای مثال «د» در ۷-۱۱ با «پ» در ۱۰-۱۲ و «د» در ۲۲ با «پ» در ۳۶) استنتاج ما را تأیید می کند که هر دو متن مستقیما هیچ گونه وابستگی نسبت به هم ندارند.

ثابت کردیم که هر دو نسخه در برخی عناصر مهمّ ساختاری، مشترکاتی دارند که از روی تصادف نمی تواند باشد، بلکه می بایست از یک منبع مشترکی استفاده کرده باشند. بنا به اِسناد حلقه مشترک ابن انیس است. در واقع کاملاً محتمل است که طرح اوّلیه هر

دو نسخه از او یا به بیان دقیق تر از داستانی که او نقل کرد اقتباس شده، و شاید در طول

زمان شکلهای مختلفی به خود گرفت. در غیر این صورت این مسأله را باید مسلّم فرض کنیم که منبع مشترک هر دو نسخه حکایت فردی است که ظاهرا آن را از ابن انیس اقتباس کرده امّا نام او را ناقلانِ هر دو روایت ذکر نکرده اند.

به رغم مقایسه بین این دو نسخه که علی الظاهر به ابن انیس برمی گردند و اثبات محتوای منبع مشترک که این دو نسخه می بایست از آن اقتباس شده باشند، موضوع همین منبع مشترک هنوز به طور کامل مورد کند و کاو قرار نگرفته است. خواننده دقیق این متون درک خواهد کرد که آنها نه تنها مشابهتهایی نسبت به همدیگر دارند، بلکه با

روایت زهری که ظاهرا آن نیز به اعضای خانواده ابن کعب برمی گردد، همچنین مشابهتهایی دارند. از این رو ارتباط نسخه وی و نیز نسخه ابو اسحاق با نسخه ای که ظاهرا از ابن انیس اقتباس گردیده، می بایست در وهله نخست مورد مطالعه قرار گیرند، پیش از آن که پاسخ قطعی به موضوع منبع یا منابع همه نسخه ها را بتوان ارائه داد(۱).

ارتباط بین روایتهای مختلف

به منظور تسهیل در مقایسه این دو متن که ظاهرا از ابن انیس اقتباس شده با متن زهری، متن زهری نیز به بخش های محتوایی تقسیم بندی شده است (ر.ک به ترجمه این متن در صفحات ۱۳۹-۱۴۱ .

واحدهای مناسبی از این سه روایت را می توان در جدولی در کنار هم قرار داد. روایت زهری (ز) منبع مورد استفاده دو روایت دیگر («د» = دختر ابن انیس، «پ» = پسر ابن انیس) به شمار می رود. حرف «م» نشانگر تفسیر مَعْمر از روایت زهری و حرف «الف» نشانگر تفسیر ابن اسحاق از این روایت است.

۹م

۸ الف ۷ ۳ م = ۶ الف ۵ ۴ ۶ الف = ۳ م ۲ ۱ ز

۳ (۲) ۲ - - (۱) - - - د

۸ - ۴ - - ۳ - - - پ

۱۷ ۱۶ ۱۵ الف ۱۴ ۱۳ ۱۲ ۱۱ ۱۰ ۹ الف ز

(۱۴) - - - (۱۱) - ۷ (۶ و ۵) - د

۱۴ - - - (۱۲) ۱۱ (۱۰) (۹) - پ

۱- تحلیل روایتهای مختلف در خصوص قتل ابن ابی الحُقیق به نسخه هایی که دارای اِسناد هستند محدود شده است. در منابع بعدی، چندین نسخه دیگری یافت شده اند که عموما از یکی از نسخه هایی که هم اکنون درباره آنها بحث کردیم، بخصوص ابن اسحاق، ابن سعد الواقدی و البخاری، گاه حتّی معجونی از همه آنها، گرفته شده اند، برای مثال ر.ك: ابن الجوزی، منتظم، ج ۲، ص ۳۴۲؛ ابن عبدالبرّ، دُرَر (ر.ك: استذکار، ج ۱۴، صص ۵۷-۵۸)؛ ابن کثیر، بدایه، ج ۴، صص ۴۰-۱۳۷؛ ابن سیّد الناس، عیون، ج ۲، صص ۶۵-۶۶؛ ذَهبی، تاریخ، ج ۱، صص ۴۵-۳۴۱؛ نویری، نهایه، ج ۱۷، صص ۹۹-۱۹۷.

۲۶ الف ۲۵ ۲۴ ۲۳ ۲۲ ۲۱ ۲۰ ۱۹ الف ۱۸ ز

– – – ۲۰ ۱۹ – (۱۷) – (۱۳) د

– ۲۶ ۲۵ ۲۲ (۱۷) (۲۱) ۱۸ ۱۹ (۱۵) پ

۳۳الف ۳۳ ۳۲ ۳۱ ۳۰ ۲۹الف ۲۹م ۲۸ ۲۷ ز

– – – – – – – – – د

۳۸ ۳۷ (۳۶) (۳۵) ۳۲ ۲۷ – ۳۱ (۲۹) پ

۳۴الف ۳۴م ز

– – د

۳۹ – پ

مقایسه محتویات روایت زهری با روایتی که به ظاهر به دختر ابن انیس (طبری) برمی گردد این نتایج را به دست می دهد: چهار بخش مطابقت دارنـد، نُه مورد با محتوای مشابه و ۲۶ مورد هیچ برابری ندارند. مقایسه با نسخه ای که به پسر ابن انیس (واقدی) نسبت داده می شود، ۱۵ مطابقت نشان می دهد، ده مورد مشابهت محتوایی و دوازده مورد هیچ گونه ارتباطی را نشان نمی دهد.

بدیهی است که بین متن زهری و دو متن دیگر مشابهت ساختاری به چشم می خورد و این نتیجه گیری با این حقیقت مورد تأیید قرار می گیرد که توالی بخشها تقریبا به یک

گونه است. افزون بر این، موارد زیادی از مطابقت به لحاظ محتوایی را می توان در این جدول یافت. بین متن (زهری) و متن «پ» (واقدی) بسیار بیشتر از متن «د» (طبری) مطابقت وجود دارد، حتّی اگر مقایسه بین بخشهای ۱–۲۳ محدود شود، چرا که دو نسخه «پ» و «د» به لحاظ حجم دارای متن برابری هستند.

ارتباط بین روایت زهری و روایتهایی که ظاهرا از ابن انیس اقتباس شده است نیز، هنگامی که مطابقتهای واژگانی را مورد بررسی قرار دهیم، آشکار می شود. متن «پ» چندین تناظر دقیق متنی را نشان می دهد(۱).

۱– حروف اول نسخه های متنی مختلف در اینجا مورد استفاده قرار خواهد گرفت: م = مَعْمر، م ۲ = نسخه کوتاه معمر، الف = ابن اسحاق، مُعْ = موسی بن عقبه، اس = ابراهیم بن سعد.

«پ» = پسر

- وَ قَدْ بَعَثنا رسول اللّه خَمْسه نَفَر: عبداللّه بن عتيک و عبداللّه بن انيس و ابو قتاده و الَاسود بن خزاعی وَ مسعود بن سِنان.«ز» = زهری

- بَعَث رسول اللّه (مُعْ) خَمْسةَ نَفَر

(الف) عبداللّه بن عتيک و عبداللّه بن اُنيس و مَسعودُ بن سنان الَاسْود و ابا قتاده بن ربيع بَلْحدمه و اَسْود بن خزاعی حليفا لَهُم (مُعْ)- ثُمَّ خَرَجوا لا يَمُرّون بباب مِنْ بيوت خيبر اِلّا اَغْلَقوه حتّی اَغْلَقوا بيوت القريه كلّها حتّی انْتَهَو الی عَجَل... فَصَعِدْنا- فخرجوا حتّی جاءوا خَيْبر فلمّا دخلوا البَلَد عَمَدوا اِلی كلّ بيت مِنها فغَلّقوه من خارِجِه علی اَهله ثُمَّ اَسْنَدُوا اليه فی مَشْرَبه له فی عَجَل (م)- فَما عَرَفْناهُ اِلّا ببياضه كَاَنّه قُبْطِیّ

مُلْقاه- ما دَلّنی عليه اِلّا بياضه عَلی الفِراشْ فی سواد الليل كانّه قُبْطیّ مُلْقاه (م، الف)- ثُمّ ذَكَرْنا أنَّ رسول اللّه صلی الله عليه و آله نَهانا عَنْ قتل النّساء- ثُمَّ يَذْكر نَهْی رسول اللّه صلی الله عليه و آله... (الف) نَهی عن قتل النساء و الصبيان (م ۲)- و كنتُ رجلاً اَعْشی لا اُبْصِر بالليل الاّ بَصَرا ضعيفا- و كانَ... رجلًا سيّئ البَصَر- فَاتّكأ بسَيْفی علی بَطْنه حتّی

سَمِعْتُ خَشَّهُ فی الفراش- تَحامَل... عليه بسَيْفه فی بَطْنِه حتّی اَنْفَذَهُ- وَانْكَفَّتْ رِجْلُه فَاحْتَمَلُوه بينهم... و اخْتَبَأ القوم فی بَعْض مناهر خَيْبر- فَاَوْثِئَتْ رِجْلهُ وَثْئا شديدا و احَتمَلْناهُ حتّی نَأتی بِهِ مَنْهَرا مِنْ عيُونهم- يَطْلُبونَنا بالنيران فی سُعَل السَعَف- فَاَوْقدوا النيران وَ اَشْعَلوا فی السَعْف و جَعَلوا يَلْتمسون وَيشْتَدّون (م) / واشْتَدّوا فی كلّ وَجْه يَطْلُبونَنا (الف)

ص:۳۰۳

- سَمِعْتُ منهم کلام عبد اللّه بن عتیک

فَاِن کـان فی بلادنـا هـذه فَهُو مَعَهُملَقَـد عرفتُ صوت ابن عتیـک ثُمّ اَکـذبْتُ فَقُلْتُ أنّی ابن عتیک بهـذه البلادفقالتْ: فاظ ولاه موسیثُمّ قـالت: فـاظَ ولاـه یهودقَـدِمْنا عَلَی النبیّ صـلی الله علیه و آله و هُو علی المنبر، فلمّـا رَآنـا قال: اَفْلَحَتِ الوجوه! فَقُلنا: اَفْلح وَجْهک یا رسول اللّه! قال: اَقَتَلتموه؟ قُلنا: نَعَم- قدموا علی رسول اللّه صـلی الله علیه و آله و هُوَ علی المنبر (مُع) فلمّا رَآهم (اس) قال: اَفْلحت الوجوه! قالوا: اَفْلَحَ وَجهُک یا رسول اللّه. قال: اَقَتَلتُمُوه؟ قالوا: نَعَم (مع)وَ کلّنا یَدّعی قَتله. قال: عجّلوا عَلَیَّ بِاسـیافکم فَاَتَینا بِاَسیافِنا ثمّ قال: هذا قَتَلَه، هذا اَثَر طَعام فی سیف عبداللّه بن اُنیسواختلفنا عنده فی قتله و کلّنا یَدّعیه

فقـال رسول اللّه صـلی الله علیه و آله: هـاتوا اَسـیافکم! فجئنـا بها فَنَظر اِلیها فقال لسـیف عبـد اللّه بن اُنیس: هـذا قَتَله، اَری فیه اثر الطّعـام (الف)این جـدول نشان می دهـد که بین روایت زهری و روایت منسوب به پسـر ابن انیس در نسـخه واقـدی مطابقتهای متنی فراوانی وجود دارد. این مسأله می توانـد بـدین مفهوم باشـد که واقدی یا منبع مورد اسـتفاده او ممکن است روایت تازه و مفصل تری به وجود آورده باشند که مبتنی بر نسخه روایت زهری است، بی آن که ذکری از آن کرده باشد. امّا قرائنی

در دست است که این فرضیه را رد می کند. ۱) اگر واقدی یا منبع مورد استفاده او روایت

خود را از متن زهری اقتباس کرده باشند، باید توقّع داشت که آنها از یکی از نسخه های

مختلف چون نسـخه ابن اسـحاق یا نسـخه مَعْمر اسـتفاده کرده باشند. امّا بدیهی است که چنین نیست. گاهی متن واقدی با متن ابن اسـحاق شـباهت دارد، گـاه با متن مَعمر و گاه حتّی به نظر می رسـد که آنها را به هم آمیخته است(۱). شاید با این فرضیه بتوان توضیح

۱- جی. ولهـاوزن، جی. هورویـتز و اخیرا گ. شولر نشـان داده انـد که گـاه واقـدی متن ابن اسـحاق را بـدون آن که از آن به عنوان منبع مورد اسـتفاده نامی ببرد رونویسـی کرده است. (G. Schoeler, Charakter, ۱۳۴-۴۲). امّا، به نظر می رسـد که در اینجا چنین موردی صادق نباشـد. نسـخه واقدی با دیگر نسـخه های روایت زهری در هفت مورد مطابقت دارد، امّا نه به روایت ابن اسحاق که تنها چهار مورد مطابقت در آن وجود دارد. در دو مورد، مطابقت با متن معمر به چشم می خورد و حتّی در تناقض آشکار با متن ابن اسحاق است. اتّهام رونویسی و جعل آشکار مدارک که به واقدی زده می شود مورد قبول اثر زیر نیست: J.M. Jones, ``Ibn Isḥāq and Wāqid. The Dream of `Atika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism'', in BSOAS, ۲۲ (۱۹۵۹), ۴۱-۵۱. و نیز اخیرا ام. لِکر در اثر زیر آن را مردود دانسته است: ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?'', in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷. به نظرم پیش از قضاوت قطعی درباره واقدی مطالعه منسجم مغازی واقدی با توجّه به مدارک جدیدی که امروزه در دسترس قرار دارد سخت مورد نیاز است.

داد که واقدی یا منبع مورد استفاده او نسخه ای از زهری را مورد بهره برداری قرار داده که این نسخه اکنون یافت نمی شود، یا با این فرضیه که وی با شناختی که از نسخه های مختلف داشته، بر اساس آنها نسخه خود را نگاشته است. امّا به اعتقاد من هیچ کدام از این دو فرضیه قانع کننده نیست. ۲) متن واقدی بقدری گونه های متفاوتی را از متن روایت

زهری ارائه می دهد که نمی تواند وابستگی به این متن را قابل قبول سازد. برای مثال: در

متن زهری، ابن عتیک گروه خود را عربهایی معرّفی می کند که در پی آذوقه اند، در متن پسر، او خود را یهودی معرّفی می کند که حامل تحفه ای است. در متن زهری ابن عتیک دارای ضعف بینایی بود و بنابراین از نردبان سقوط کرد و پایش پیچ خورد. بر اساس متن پسر، ابن انیس فردی است که دچار ضعف بینایی بود، امّا این مسأله او را از یافتن قربانی

خود و کشتن او باز نداشت و ابن قتاده بود که به دنبال یافتن کمانش که فراموشش کرده بود، پایش پیچ خورد. هیچ یک از این مطالب در متن زهری یافت نمی شود و تصوّر این که چرا فردی متن زهری را تا بدین حد دگرگون ساخته، مشکل است. ۳) واقدی نه تنها یک روایت کاملی منتسب به عطیّه، پسر ابن انیس عرضه کرد، بلکه روایت متفاوتی نیز

ارائه کرد که گفته می شود منتسب به خارجه، پسر دیگر وی می باشد که توصیف متفاوتی از قتل ابن ابی الحُقیق ارائه می دهد، توصیفی که نقش ابن انیس را پررنگ تر کرد، و نقش

همراهان وی را نادیده می گیرد. هیچ مفهومی ندارد که فرض کنیم واقدی یا منبع مورد استفاده وی یعنی ایّوب بن نُعمان این دو نسخه را پدید آورده باشند.

از این رو، شباهتهای ساختاری و مطابقتهای متنی هر دو متنِ زهری و واقدی نمی تواند به دلیل وابستگی یکی به دیگری باشد، بلکه اقتباس این متنها از یک یا چند منبع مشترک باید مد نظر باشد. این استنتاج با شواهدی که اِسنادها ارائه می دهند، همخوانی دارد. هر دو نسخه ظاهرا به اعضای مختلف خانواده کعب بن مالك برمی گردد: متن واقدی به نعمان بن عبداللّه بن کعب بن مالك و متن زهری یا به عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب بن مالك یا به عموی او عبدالرحمان یا پدرش عبداللّه

برمی گردد.

با مقایسه روایت زهری و روایتی که ظاهرا از طریق عبدالرحمان بن کعب بن مالک به دختر ابن انیس (طبری) برمی گردد، همین نتیجه استنتاج می شود. هر چند رابطه خویشاوندی در متن «د» بیش از آن که در محتوا و واژگان مطابقتی بوجود آورد، شباهت ساختاری فراهم ساخته است، امّا برخی تناظرهای برجسته ای را نیز در آن می توان یافت(۱).

د

ز

- اِنّ الرهطَ الّذین بَعَثَهم رسولُ اللّه صلی الله علیه و آله اِلیَ ابن اَبی الحُقیق لِیَقْتُلُوه- اَنّ الرهط الّذی بَعَث رسول اللّه صلی الله علیه و آله لِقتل ابن اَبی الحُقیق (اس)

۱- اسامی به اختصار چنین آمده اند: ا س = ابراهیم بن سعد، م = معمر، الف: ابن اسحاق، مک = مالک بن انس، سن = سفیان بن عُیَیْنه.

- و اِنّهم قَدِموا خیبر لیلاً- فَخَرجوا حتّی اِذا قَدِموا خیبر اَتَوا دار ابن ابی الحُقیق لیلاً (الف)- فَعَمَدْنا اِلی اَبوابهم نُغَلّقها من خارج- فَلمّا دَخَلوا البَلد عَمَدوا اِلی کلّ بیت منها فغلّقوه مِن خارجه عَلی اَهله (م)- ثمّ جِئْنا اِلَی المَشْربه الّتی فیها ابن

اَبی الحُقیق- ثمّ اَسندوا اِلیه فی مشربه لَهُ (م)فَاسْتأذن... فقالت امْرَاَهُ ابن اَبی الحُقیق- فَاسْتأذنوا فَخرجَتْ اِلیهم امرأته فقالتْفَاَذْکُر نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن قتل النساء و الولدان فَاکفّ عَنهاثُمّ یَذْکُر نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله (الف) عَنْ قتل النساء و الولدان (مک، سن) فَیَکفّ یَدَه (الف)- فسقط عبداللّه بن عتیک فی الدرجه- فَوَقَع [عبداللّه

بن عتیک] من الدرجه (الف)

با این حال، تفاوتها به گونه ای هستند که هیچ یک از این دو متن نمی توانند به یکدیگر وابسته باشند. این تفاوتها عبارتند از: بر اساس «د» تنها دو مرد، ابن عتیک و ابن انیس،

وارد منزل ابن ابی الحُقیق شدند. ابن عتیک نخست سعی کرد که او را بکشد، امّا چندان بدرستی قادر به انجام آن نبود. ابن اُنیس کمانش را فراموش کرد و برگشت آن را آورد. شباهتها و تناظرات متنی باید از منابعی ناشی شده باشد که هر دو نسخه بطور مشترک از آنها استفاده کردند.

به نظر می رسد که این نسخه مقایسه شده یعنی نسخه زهری و دو نسخه ای که ظاهرا به ابن انیس برمی گردد از روایتهایی اقتباس شده است که در خانواده کعب بن مالک جریان داشت. این روایتها در بسیاری از جزئیّات و تا حدّی در موارد عمده با هم تفاوت

دارند، امّا با این حال، مطابقتهای ساختاری و گاه حتّی متنی بسیاری نیز در آنها به چشم

می خورد، احتمالاً این تفاوتها در این روایتها مربوط به دو منبع مختلف مورد استفاده ای

ص:۳۰۷

است که در اصل از آنها گرفته شده است و نیز به دلیل مدت زمان طولانی تر در نقل شفاهی آن روایتهاست که در طی این مدت بین نسخه های مختلف اختلالاتی بوقوع پیوست. افزون بر این، حکایتها احتمالاً مختصر یا طولانی شده اند (که همین می تواند علّت اندازه های متفاوت نسخه ها باشد).

حتّی اگر این تاریخچه نسخه های متفاوت پذیرفته شود، ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا دو نسخه از آنها به گونه ای تألیف شده است که به ابن انیس، یکی از افراد گروه اعزامی برمی گردد (وی، به نقل از همه نسخه های خانواده کعب بن مالک فردی بود که واقعا ابن ابی الحُقیق را به قتل رسانیده بود) و در حالی که نسخه دیگر یعنی

نسخه زهری منبع واقعی گزارش خود را مشخّص نمی کند. برای جواب به این پرسش تنها می توانیم متوسّل به حدس و گمان شویم. به نظر می رسد که فرض این مسأله غیر ممکن نباشد که هر یک از اعضای گروه تعبیر خود از این حادثه را نقل کرده است و این تعابیر از سوی اعقاب و دوستانشان منتقل شده و بخشی از «حافظه قبیله ای» بنو سَلِمه درآمد که همه شرکت کنندگان در این گروه، متعلّق به این قبیله بودند. احتمالاً- فرزندان و دوستان ابن عتیک نقش نهایی خود را در این جریان برجسته ساختند و فرزندان و دوستان ابن انیس نیز با نقش نهایی خود همین رفتار را داشتند. روایتی که ظاهرا به براء بن عازب برمی گردد، ممکن است انعکاسی از نوع نخست روایت اصلی باشد، نسخه ای که به دختر ابن انیس نسبت داده می شود، احتمالاً انعکاسی از نوع دوم آن روایت است. ناقلان دیگر ممکن است تلاش می کرده اند که گرایشات مختلف خانواده ها را به هم نزدیک کنند و به همه شرکت کنندگان اصلی این گروه نقش مهمی اعطا کنند. به نظر می رسد که در مورد نسخه های نعمان بن عبداللّه بن کعب که به دو پسر ابن انیس

نسبت داده می شود و در مورد روایت زهری که به منبع مورد استفاده او یعنی پسر یا نوه

کعب بن مالک مربوط می شود همین برداشت صحّت داشته باشد.

این پرسشِ دشوار باقی می ماند که کدام یک از این دو برداشت از «اصالت» بیشتری برخوردار است، نسخه طولانی تر واقدی یا نسخه کوتاه تر زهری؟ همان گونه که پیش تر

ص:۳۰۸

گفته شـد، به دنبال نظرات جی. شاخت، در تحقیقات غربی حـدیث شناسـی گرایشـی است مبنی بر این که روایتهای کوتاه تر، روایتهای قـدیمی تری هسـتند. به اعتقاد من هیـچ دلیل موجّهی وجود نـدارد که چرا چنین قاعده کلّی می بایست پذیرفته شود. ممکن است روایت های مفصّل به قـدمت روایتهای کوتاهتر باشـد و اغلب روایتهای کوتاه تر بوضوح شـکل مختصـر روایتهای مفصل هسـتند. برای من متقاعدکننده نیست که نسـخه واقدی دست کم به قدمت نسـخه ای باشد که زهری در سطح وسیعتری فراهم سـاخت. حتّی بر این گمـانم که نسـخه زهری بیشتر نسـخه مختصـری است که دست کم مبتنی بر دو حکـایت مختلف و احتمالاً مفصّل تر است. دو تفسیر متفاوت از آنچه که هنگام برگشت گروه به مدینه اتفاق افتاد که هر دو از زهری اقتباس شده است، ممکن است شاهـدی بر این فرضیـه باشـد. همچنین قابـل قبـول به نظر می رسـد که گردآورنـدگانی چـون زهری برخی حکایتهای تخیّلی، مطوّل و بیش از انـدازه مفصّل را حـذف می کردند و مطالب متناقض را یکدست می کردند. نمونه عینی از این که چگونه گردآورنـدگان گاه به حکایتهای طولانی می پرداختند، مطالب ابن سـعد منقول از نسـخه واقدی درباره کشـتن ابن ابی الحُقیق است. متن اصلاح شده ابن سعد تفاوت چندانی با متن زهری ندارد(۱). در طی نقل روایت از سوی ناقلان اهل فن، این حکایتها می توانستند حتّی بیش از این به اختصار نوشته شوند،

آن چنـان که در چنـدین «داسـتان کوتـاه» منقـول از برخی شـاگردان زهری به چشم می خورد. بنـابراین، قصّه مفصّـل واقـدی، احتمالاًـ بیـانگر سیر تکـوینی این حکـایت در پیش از زهری است، که بـدین مفهـوم نیست همه این جزئیـات آن ضـرورتا می بایست به سده نخست برگردد(۲).

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۲، صص ۹۱-۹۲.

۲- همان گونه که در بخش های پیشـین مشاهده کردیم گاه، خود واقدی بطور ضمنی از دیگر منابع مطالبی به آن اضافه کرده است. ر.ک: یـادداشت ۹۸. این اسـتنتاج که این قصّه بایـد قـدیمی باشـد نمی توانـد دال بر این باشد که بیشتر روایتهای قدیمی محصول قُصّاص اهل فن می باشـد. ر.ک: P. Crone, Meccan trade and the Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷, ۲۱۵ ff). آثـار افرادی کـه به اهـل فن اشـتهار دارنـد در هر صـورت در روایتهـای سیره از اهمیّت وافری برخوردارنـد، احتیاطا می تـوانیم بگـوییم که بسیاری از روایتهـای مربوط به رویـدادهای زنـدگی پیـامبر صـلی الله علیه و آله احتمالاًـ شـکل حکـایت دارنـد کـه نسـبت به آنچه که غالبـا در مجمـوعه هـای متـداول اهـل سنّت وجـود دارد، از تفصـیل و هیجـان بیشـتری برخوردار هستند. همچنین ر.ک: M.J. Kister, ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih'' in BSOAS, ۲۲ (۱۹۵۹), ۵۶۳-۶۴.

اگر استنتاج من صحیح باشد مبنی بر این که نسخه زهری و دو روایتی که به ابن اُنیس (د، پ) نسبت داده می شود به یکدیگر وابسته نیستند، بلکه هر دو از منابع قدیمی تر مشترک بهره گرفتند، آنگاه عنصر «شرعی» مبنی بر این که گزارش شده است پیامبر صلی الله علیه و آله از کشتن زنان و کودکان منع کرده، می بایست متعلّق به دوره پیش از زهری باشد، زیرا این

مسأله بخشی از هر سه روایت از آن روایات است. اگر این مسأله «یک ضمیمه سیره شناسی» باشد، آن چنان که جی. بورتون پیشنهاد می کند(۱) (که دور از اطمیناناست) پس، این مسأله، یک مسأله بسیار قدیمی است.

مقایسه نسخه هایی که به اعضای خانواده کعب بن مالک برمی گردد شباهت ساختاری و چندین مطابقت متنی را آشکار ساخته است. این مسأله در خصوص مقایسه این نسخه ها با نسخه منتسب به براء بن عازب بسیار کمتر به چشم می خورد. مطابقتهای محتوایی بدین قرار است: عبداللّه بن عتیک در این مأموریت نقش محوری برعهده داشت؛ وی شب که وارد منزل مقتول شد، برخی از درها را قفل یا باز کرد؛ او با نردبانی

وارد اتاقش شد و بعد از نخستین تلاش ناکام، با فرو بردن شمشیر خود بر شکمش وی را به قتل رساند، هنگام پایین آمدن از نردبان، قاتل از پلّه افتاد و پایش پیچ خورد؛ گروه محل را ترک نکرد تا این که مرگ ابو رافع تأیید شد.

مطابقتهای متنی بسیار اندک و شاید بصورت تصادفی باشد(۲). وابستگی متن

۱- Mattock, ``History and Fiction", ۹۷, n. ۱.

۲- اینک دو نمونه: در نسخه پسر، منزل ابن ابی الحُقیق، قصر نامیده شد و همینطور در روایت ابو اسحاق، و کشتن او با این واژه ها توصیف می شود: «حتّی سَمِعتُ خَشَّه فی الفِراش» که عبارت حتّی «سَمعتُ صوت الْعَظْم» را به خاطر می آورد اما، تنها در روایت یوسف بن اسحاق به نقل از حکایت ابو اسحاق این عبارت به چشم می خورد.

ابو اسحاق به متونی که به اعضای خانواده کعب بن مالک برمی گردد یا بالعکس را امری مردود می توان شمرد. عناصر مشترکی که این متون به نمایش می گذارند یا باید به دلیل استفاده از منابع مشترکی باشد (به جای نمونه نخست ماتوک، باید سخنی از نمونه های نخستین به میان آوریم) که باید بسیار قدیمی باشد، قدیمی تر از حکایتهایی که اعضای خانواده کعب بن مالک نقل کردند، یا بخشی از قسمت اصلی حکایتهای تاریخی باشد که نشان می دهد واقعا چه رخ داده است، هر دو احتمال بطور هم زمان نیز ممکن و قابل قبول می تواند باشد.

روایت عروه

به نظر می رسد که استنتاج حاصل شده با روایت مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق که تاکنون تنها بطور گذرا آن را ذکر کرده ام یعنی نسخه عروه بن زبیر مورد تأیید قرار می گیرد(۱). کاملترین متن این نسخه که تاکنون من برخورد کرده ام، نسخه ای است که در دلائل بیهقی آمده است. این نسخه، نسخه کوتاهی است که احتمالاً در اصل مفصل تر

۱- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸؛ بخش هایی از این کتاب در مغازی واقدی، ج ۱، ص ۳۹۴ یافت می شود بی آن که در پایان گزارش عطیّه از پدرش اِسناد را آورده باشد، همچنین در طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۹۱ (بدون اِسناد و مسلّما برگرفته از واقدی)؛ در عیون ابن سیّد الناس، ج ۲، ص ۶۶ (به نقل از ابن سعد)، تاریخ ذهبی، ج ۱، ص ۳۴۵؛ فتح ابن حجر، ج ۷، ص ۴۳۵ و شرح زرقانی، ج ۲، ص ۱۶۷ (بنا بر س. مُرسی الطاهر، بدایه الکتابه التاریخیّه عند العرب. اوّل سیره فی الاسلام: عروه بن الزبیر بن العوّام، بیروت، ۱۹۹۵، ۱۷۰) بخشی هایی از این کتاب به چشم می خورد، همین طاهر مسبوق الذکر نیز این مطلب را تحت عنوان مقتل ابن ابی رافع از عیون ابن سیّد النّاس با همین اِسناد (ابن لهیعه - ابوالاَسْود - عروه) نقل می کند، امّا با متنی کاملاً متفاوت («پیامبر خدا عبداللّه بن عتیک را همراه با ۳۰ مهاجم که در میان آنان عبداللّه بن اُنَیس بود گسیل داشت...»). امّا این مطلب، بخشی که مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق باید باشد نیست، بلکه مربوط به گروه اعزامی علیه اُسَیْر (ابن سعد) یا الیُسَیْر بن رِزام، دیگر رهبر یهودی در خیبر است. ابن سیّد الناس، اظهارات عروه را در متن کاملی نقل می کند و همچنین می گوید که نام عبداللّه بن عتیک به ولید، یکی از شاگردان ابن لهیعه برمی گردد، در حالی که ناقلان دیگر، از عبداللّه بن رواحه نام بردند که از او در دیگر روایات به عنوان رهبر گروه اعزامی علیه اُسَیْر یاد شده است. ر.ک: ابن سیّدالناس، عیون، ج ۲، ص ۱۱۰.

بود. سه حلقه آخرین اِسناد عبارتند از: ابن لهیعه (وفات: ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱) - ابوالاَسود [یتیم عروه] (وفات: ۱۳۱ / ۷۴۸-۷۴۹ یا بعد) - عروه (وفات: ۹۴ / ۷۱۲-۷۱۳)(۱). متن چنین است:

سلاّم

بن ابی الحُقیق از میان قبیله غطفان و مشرکان عرب در همسایگی آنان [نیروهایی] گرد آورده بود، و آنها را به مبارزه علیه پیامبر خدا دعوت کرده و به آنها مواجب سنگینی پرداخت کرده بود. سپس، غطفان با آنها [یهودیان؟] همدست شدند. حُیَی بن اَخْطب در مکّه اهالی این شهر را اغفال نمود. او به آنها گفت که قبیله شان [غطفان؟] چندین بار به آنجا [مکّه؟] آمدند و توقّع کمک مالی داشتند. [بدین رو] غطفان با آنها [اهالی مکّه؟] توافق کردند(۲). پیامبر خدا، عبداللّه بن عتیک(۳) بن قیس

بن اسود، ابو قتاده الربیع و اسود خزاعی را بر ضدّ ابن ابی الحُقیق گسیل داشت. پیامبر صلی الله علیه و آله فرماندهی آنان را به عبداللّه بن عتیک سپرد. آنها شبانگاه به او یورش بردند و او را به قتل رساندند(۴).

از آنجایی که به نظر می رسد هیچ گزارش دیگری که این رویداد را بر اساس روایت عروه گزارش کند وجود ندارد، امکان بررسی اِسناد نیز برای ما وجود ندارد، مگر این که

مطالبی را که فرهنگهای رجال درباره ناقلان نوشته اند مورد کنکاش قرار دهیم. این مسأله

دست کم تا آنجا که به ابن لهیعه مربوط می شود، چندان مطلوب به نظر نمی آید(۵). بیشتر متن حاوی گزارشی است درباره علل و انگیزه هایی که منجر به اعزام گروهی برای قتل ابن ابی الحُقیق شده است. این بُعد از مسأله در روایتهای مربوط به این حادثه که به خانواده کعب بن مالک برمی گردد وجود ندارد، امّا در دو گونه از این روایت منسوب به

۱- این نیز اِسنادی است که ذهبی ارائه می دهد. ابن حجر و زُرقانی این روایت را تنها من طریق ابی الاسود [ابن حجر: الاسود] عن عروه ذکر می کنند.

۲- این متن چندان واضح نیست.

۳- گردآورنده به غلط آن را عُتَیک نوشته است.

۴- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸.

۵- ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۲۷۹-۳۷۳.

براء بن عازب هر چند به اختصار، ذکر شده است(۱).

شرح مربوط به خود گروه اعزامی به مطالب زیر محدود می شود: الف) پیامبر سه تن را [برای کشتن] ابن ابی الحُقیق فرستاد، ب) این افراد عبارت بودند از عبداللّه بن عتیک بن قیس بن اسود، ابو قتاده بن ربیع و اسود الخزاعی، ج) پیامبر صلی الله علیه و آله فرماندهی آنان را به عبداللّه بن عتیک سپرد و د) آنها شبانگاه به او یورش برده و او را به قتل

رساندند.

در روایت زهری به نقل از خانواده کعب

بن مالک نیز از سه شرکت کننده در این گروه گفته شد، امّا اسامی آنها کاملاً یکی نیستند. روایات مختلف از متن زهری نه نَسَب کامل

ابن عتیک را آوردند و نه نام اسود الخزاعی به جای اسود بن خزاعی. جالبتر اینکه در این جا ذکری از عبداللّه بن انیس به میان نیامد، همو که بنا بر نسخه های خانواده کعب بن مالک فردی بود که ابن ابی الحُقیق را به قتل رسانید. این تفاوتها همراه با کاهش تعداد

نفرات شرکت کننده دال بر وابستگی مستقیم گزارش ابن لهیعه به روایت زهری نیست. امّا عبارت «و اَمَّر علیهم عبداللّه بن عتیک» در روایت زهری نیز آمده است، همان گونه که روایات ابن اسحاق و موسی بن عقبه ذکر کرده اند، این مسأله می تواند اشاره به وابستگی

به روایت زهری داشته باشد، امّا این استنتاج قانع کننده نیست، زیرا همین عبارت نیز در

روایت براء بن عازب به چشم می خورد، و نیز از آنجایی که تقریبا تمام روایتها، از این

حقیقت ناشی شدند که ابن عتیک رهبر گروه اعزامی بود. بنابراین ممکن است، نسخه ای که ابن لهیعه از ابوالاَسود نقل کرده است، با نسخه زهری بی ارتباط باشد و احتمالاً به

منابع قدیمی تر برمی گردد. نمی توان نادیده انگاشت که یکی از این منابع احتمالاً گزارشی از عروه بن زبیر است. امّا با این روایت که ظاهرا به عروه برمی گردد باید با

احتیاط برخورد کرد. بررسی های اخیر نشان داده اند که گزارشات مغازی ابن لهیعه و اِسناد ابوالاَسود عَنْ عروه برخی ویژگیهایی را نشان می دهند که اساسا مربوط به متن

۱- ر.ک: بخشهای قبلی همین مقاله.

عروه نیستند(۱). بدین رو باید این احتمال را بپذیریم که هم ابن لهیعه و هم ابوالاسودبخشهایی از روایت زهری را مورد استفاده قرار داده و بخشهای دیگری از منابع ناشناخته و منابعی که خود زهری به وجود آورد، به متون خود افزودند. مادام که روایتهای ابی لهیعه به نقل از ابوالاسود به طور نظام مند مورد مطالعه قرار نگیرند و با دیگر نسخه ها مقایسه نشوند، و مادام که روایات مختلف از این روایت منسوب به عروه که مستقل از روایت ابن لهیعه است در دسترس نباشند، باید از نتیجه گیری شتابزده بپرهیزیم و ترجیحا از این روایت منسوب به عروه بنا به دلایل تاریخی استفاده نکنیم.

۴- روایات مختلف

گذشته از جریان کلّی روایت مغازی که مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق می شده است، درباره این فرد روایتهای دیگری وجود دارد که در برخی موارد با روایت مغازی تفاوت دارد. این روایتها در مجموعه های تاریخی، زندگینامه شناسی، تفسیری و دیگر مجموعه ها یافت می شوند. تفاوتها اساسا مربوط به نکات زیر می شود: ۱) نام های او، ۲) علّت کشته شدن او، ۳) زمان وقوع رویداد. مارکو. شولر بسیاری از این روایتها را در

رساله خود جمع آوری کرده است:(۲)

تا آنجا که به نام ها و نَسَب مربوط می شود، شولر به تفاوتهای بسیاری در منابع اشاره کرده است(۳). افزون بر نام کامل او یعنی «ابو رافع سلّام بن ابی الحُقیق العَوَر»، با کنیه او،

۱- See G. Schoeler, Charakter, ۸۱-۸۵ and the contribution of A. Görke in this volume.
۲- Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden. Wiesbaden ۱۹۹۸, ۲۸۲-۸۶, ۳۳۶-۴۰. نویسنده لطف کرد و آن بخش های کتابش را که مربوط به این حادثه می شد، قبل از چاپ در اختیارم گذارد.
۳- ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۶. متنهایی که او ذکر می کند، همیشه ارتباطی با کشتن ابن ابی الحُقیق ندارد.

ابـو رافـع، اِسم او، سـلاّم یـا عبـداللّه، و نَسَب او، ابن ابی الحُقیق نیز برخورد می کنیم(۱). نسـبت او گاه النَضـری و گاه القُرَظی خوانده شد. افزون بر این، رهبر یهودی دیگری بود با نام سـلاّم بن مِشْـکَم که از او نیز به همدستی با قریش علیه پیامبر نام برده شد و مدتی را در خیبر زندگی می کرد. بنابر برخی منابع، وی وابسته به بنونضیر بود، بنا بر برخی منابع

دیگر، وابسته به بنو قُریظه. با توجّه به این «سردرگمی» مربوط به این فرد، شولر پیشنهاد

می کند که گزارشـهای اصلی تنها یک سلاّم، یک ابن ابی الحُقیق و یک ابو رافع می شناختند که در واقع افراد مختلفی بودند یا در روایات مختلف از آنان یاد شده است،

امّـا بعـدها با قرار گرفتن در متون جدیـد و با یافتن نام ها و نَسَب های مختلف، بخشـی با هم ترکیب شدنـد و بخشـی به شـکل فردی ماندند. او حتّی این فرضـیه را مطرح می کند که هدف این گروه به سـرپرستی عبداللّه بن عتیک، ابو رافع بود و نه سـلاّم بن ابی الحُقیق و اضافه می کنـد که حتّی زهری، سـلاّم و ابو رافع را یک فرد به حساب نمی آورد(۲). پس ترکیب این دو اسم باید بعد از زهری اتفاق افتاده باشد.

امّـا فرضـیه هـای شولر را بـا تحلیـل اسـنادی که در عین حـال متن نیز هست می توان رد کرد. اگر نام های فرد مقتول را که در متنهـایی از روایات مختلف برگرفته از زهری آمـده با هم مقایسه کنیم، آشـکار می شود که زهری با سه جزء مربوط به این نام آشـنا بوده و آنها را نقل کرده است: «ابو رافع» را مَعْمر و موسـی بن عقبه نقل کرده اند، «سـلاّم» را مَعْمر و بکّائی از ابن اسحاق نقل کرده اند و «ابن ابی الحُقیق» را همه ناقلان مورد استفاده قرار

داده انـد (امّـا تنها همین اسم، بـدون هیـچ اضافاتی دیگر را فقط سَـلَمه و محمّـد بن سَـلَمه(۳) از ابن اسـحاق، ابراهیم بن سـعد، مالک، سفیان بن عُیَینه از زهری و عبداللّه بن مبارک از

۱- شـولر مـورد آخر را ذکر نمی کنـد، امّـا از آنجـایی که این مـورد به کرّات [در متون] آمـده است، من در این جـا آن را نیز افزودم.

۲- زیرا زهری او را عبـداللّه بـن ابی الحُقیـق خوانـده اسـت نـه سـلاّم بـن ابی الحُقیـق. ر.ک: Schöller. Exegetisches Denken, ۳۳۹.

۳- در نسخه او، ابی وجود ندارد، که مسلّما یک اشتباه نقلی است.

مَعْمر مورد استفاده قرار دادند). در بررسی تاریخ نقل روایت، قاعده زیر حاصل می شود: مطابقتهای بین دو یا چند گونه مستقل از یک روایت به احتمال زیاد ناشی از استفاده آنها از یک منبع مشترک است. بر مبنای این قاعده، زهری (دست کم گاهی) باید بیش از یک جزء از نام او و شاید حتّی نام کامل او را نقل کرده باشد. معمولاً، بیشتر ناقلان (و شاید حتّی خود زهری)، شکل کوتاه شده نام او و بیشتر ابن ابی الحُقیق را ترجیح دادند(۱).

در مجموعه روایت منقول از ابو اسحاق السبیعی و منتسب به براء، تقریبا تمام انواع روایات، حتّی روایات اخیر مثل روایات بیهقی، تنها کُنیه، ابو رافع، را ذکر کردند(۲). در

روایاتی که بقولی به عبداللّه بن انیس برمی گردد اختلافی به چشم می خورد: نسخه دختر

عبداللّه بن انیس (طبری) از ابن ابی الحُقیق نام می برد (بر اساس اکلیل الحاکم، عبداللّه بن ابی الحُقیق)(۳)، در حالی که نسخه منسوب به عطیّه پسر ابن انیس، آن چنان که واقدی نقل کرده، ابو رافع آورده است. روایتی که ظاهرا به عروه بن زبیر برمی گردد، نیز روایات

مختلفی با نام های مختلف ارائه می دهد: مفصل ترین نسخه (بیهقی)، سلاّم بن ابی الحُقیق آورده است، بخشی که در مغازی واقدی آمده، تنها ابن ابی الحُقیق را در بر دارد و در بخشی که ابن سعد، شاگرد واقدی، در کتاب طبقات نقل کرده، ابو رافع بن ابی الحُقیق

ص:۳۱۶

۱- منابع لازم را در یادداشت ۲۲ مشاهده کنید.

۲- منابع لازم را در یادداشت ۱۶ مشاهده کنید. نسخه رویانی از هیچ اسمی نام نمی برد.

۳- آغاز نسخه حاکم را ابن حجر نقل کرده است فتح، ج ۷، ص ۴۳۴ بدون ذکر اِسناد، امّا بر اساس «متن»، نسخه دختر ابن انیس که طبری آورده است، کاملتر به نظر می آید. ظاهرا، ادّعای شولر مبنی بر اینکه نام عبداللّه بن ابی الحُقیق را زهری نقل کرده است یک خطا به نظر می آید. در جامع بخاری، نخستین منبع مورد استفاده شولر، زهری نقل کننده اصلی این اسم نبوده است و ابن حجر، شارح بخاری، بوضوح نام عبداللّه بن ابی الحُقیق را به روایت عبداللّه بن انیس مربوط می داند که نقل آن از سوی زهری امری نامعلوم است. اسم عبداللّه به جای سلاّم که بر خلاف دیگر روایات به نظر می رسد، احتمالاً اشتباه نقلی است که پیش از بخاری رخ داد. شاید علّت این اشتباه نام عبداللّه بن عتیک باشد که بلافاصله بعد از نام ابن ابی الحُقیق آمده است.

ذکر کرده است(۱). این مقـایسه بین گونه های متنی از مجموعه روایات مختلف مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق، حکایت از این دارد که نام های مختلف مورد استفاده اساسا چنان که

شولر گمان کرده از روایات مختلف که بعـدها با هم ترکیب شدنـد، اقتباس نشده است، بلکه مربوط به ناقلانی است که تمایل به خلاصه نویسـی دارنـد، گاهی ابورافع را ترجیـح می دهند، گاه ابن ابی الحُقیق را. زهری و شاید حتّی منابع مورد اسـتفاده او قبلًا از نام کامل او اطّلاع داشته اند. هیچ قرینه ای در دست نیست که حکایت از آن باشد که این مرد

مقتول اساسا تنها مشهور به ابو رافع باشد(۲).

صرف نام ابن ابی الحُقیق، یعنی سـلّام در نخستین گزارشهای مربوط به قتل او به چشم نمی خورد. شاید علّت آن این باشد که آوردن نام سـلّام موجب اشتباه با دیگر رهبر یهودی در همان زمان یعنی سلّام بن مِشْکم شود، که به اعتقاد شولر وی شخصیّت مجعول دیگری در ادبیات سـیره است که به منظور تناسب یافتن با متون خاص، از طریق گزارشهای مربوط به رهبر یهودی تنها سلّام نامیده می شد، بتدریج به سـلّام بن ابی الحُقیق تغییر یافت. با توجّه به اسـتنتاج من در خصوص سـلّام بن ابی الحُقیق، این فرضیه

فاقـد اعتبـار است. افزون بر این شایـد از خود بپرسـیم که چرا در واقع بطور همزمـان دو رهبر یهودی با یک اسم نمی توانسـت وجود داشـته باشـد، دو رهبری که بـا قریش علیه پیامبر صـلی الله علیه و آله همـدست شدنـد و هر دو در جریان حوادث به قتل رسیدند. با این حال، این دو تن دارای کنیه های مختلفی هستند (به نظر می رسید که کنیه سلّام بن مِشْکم، ابو حَکَم

بوده است)(۳) و نَسَبهایشان متفاوت است، در حالی که مطابقتهای آنها بگونه ای است

ص:۳۱۷

۱- امّا، ابن سعد در مقدمه کتاب خود نام کامل را می آورد: ابو رافع سلّام بن ابی الحُقیق النضری (طبقات، ج ۲، ص ۹۱).

۲- در شـعری منسوب به حسّان بن ثابت ابن هشام، سیره، ص ۷۱۶، از دو رهبر یهودی نام برده شده که توسط مسـلمانها کشته شدند: ابن اشرف و ابن ابی الحُقیق که از او به عنوان ابو رافع نام برده نشد.

۳- ر.ک: ابن هشام، سیره، ص ۷۱۳ در شعری از جبل بن جوّال الثَّعْلَبی.

که آنها می توانند در مورد هر رهبر دیگر از یهودیان مدینه صادق باشند.

امّا، این حقیقت که این دو نفر یک اسم داشتند، شاید موجب سردرگمی محدّثان و علمای اسلامی در جزئیات زندگی آنها شده باشد. تلاش برای قرار دادن گزارشهای مربوط به این دو رهبر یهودی در چارچوب زمانهای متفاوت احتمالاً منجر به جزئیات اضافی و گاه متناقض شده است، آن چنان که شولر بدرستی بر این گمان است. از میان این گونه گونی ها می توان به وابستگی قبیله ای (بنو نضیر یا بنو قریظه)، تاریخ و علّت کشته

شدنشان اشاره کرد. ظاهرا این جزئیات متعلّق به بخش دوم از سیر نقل روایت است. نسبت و تاریخ مرگ در تمام گزارشهای اوّلیه مربوط به قتل ابو رافع سلّام بن ابی الحُقیق

به چشم نمی خورد. گزارشهایی که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و به نظر می رسد قدیمی ترین احادیث تاریخ پذیر در این موضوع باشد، تاریخ دقیق اعزام گروه بر ضدّ ابن ابی الحُقیق ظاهرا تنها در نسل پس از زهری به صورت تثبیت یافته درآمد و تاریخی که زهری نقل کرده است همچنان غیر قابل اعتماد است: «[کشته شدن او] بعد از کشته شدن کعب بن اشرف بود»(۱) که می تواند هم به معنی اندک زمانی بعد از او و هم سالهای بسیار بعد باشد.

علّت قتل در روایتهای منسوب به یکی از اعقاب کعب بن مالک و منسوب به عبداللّه بن انیس ارائه نشده است، و در روایتهای منسوب به براء بن عازب و عروه

بن زبیر به نحو متفاوتی آمده است(۲). فرض این مسأله طبیعی به نظر می رسد که در گزارشهای اوّلیه آنها، شرکت کنندگان در گروه اعزامی درباره علّت اینکه چرا پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها دستور یا اجازه کشتن داد تأمّل نکردند، بلکه تنها به نقل اینکه چگونه آنها ترتیب

انجام این کار را دادند، بسنده کردند. اندیشیدن به دلایل احتمال حمله، بیشتر کار تدوین کنندگان روایات است که می کوشیدند بخش های بهم آمیخته از یک مجموعه را در یک تصویر هماهنگ متناسب سازند - مردانی چون عروه و زهری (که در روایات آنها این موضوع برای نخستین بار به چشم می خورد) و گردآورندگان بعدی روایات از این دسته اند.

۱- بخاری، جامع، ۱۶:۶۴ با عنوان باب.

۲- ر.ک: پیش از این، ص ۳۰۸.

این تفاوتهای جزئی نباید ما را به این قضاوت عجولانه وا دارد که همه دیگر حکایات (حتّی حکایات متفاوت) نیز باید حاصل تلاش واحدی باشند که برای ایجاد تصویر یک دست و هماهنگی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله صورت گرفته است، تصویری که بشدت ساخت بندی شده و در طول دوران زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله دارای انسجام درونی است. این احتمال را باید مد نظر قرار دهیم که بسیاری از حکایات مختلف بخشی از مجموعه روایات اوّلیه هستند که افراد مختلف گزارش کرده اند. اختلافات دیگر یقینا حاصل سیر نقل روایات است که در طی آن بخش هایی از روایت ممکن است از روی بی احتیاطی یا از روی عمد ناپدید یا اضافه شده باشد(۱). از این رو، نظر شولر را رد نمی کنم که حکایات مربوط به گزارشات سیره می تواند حاصل «متنی شدن» باشد، بدین مفهوم که

گزارشها در متن جدید قرار گیرند، امّا گمان نمی کنم که همه گزارشهای مختلف را بتوان با همین شیوه توجیه کرد، و مطمئنا تفاوتهای مربوط به شخصیّت ابو رافع سلّام بن ابی الحُقیق با این شیوه قابل توجیه نیست. درباره این فرد، شولر تنها می تواند به حدس و

گمان متوسّل شود در حالی که تحلیل اسنادی که در عین حال متن نیز هست به ما این امکان را می دهد که بر اساس آن تاریخچه نقل روایات را با اطمینان بیشتر بازسازی کند(۲).

سرانجام اینکه در این مقاله برآنم موضوعی را که در اوایل قرن بیستم مطرح شده و اخیرا شولر آن را احیا کرده است، مورد بررسی قرار دهم: این پرسش را که آیا روایات مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق متأثر از گزارشهای عهد عتیق است پی. جِنْسِن Jensenدر

۱- برای مثال، اطّلاعاتی که بر اساس آن سلّام بن ابی الحُقیق با تیری که پیامبر به سوی او رها کرد به قتل رسید، می تواند قاعدتا حاصل اشتباه گرفتن پسران مختلف ابوالحُقیق باشد که ناقلی آن را مرتکب شده است، که در یادداشتهای او، برای نمونه، تنها یک جزء از نام سلّام یا ابن ابی الحیق یافت شده است. بگونه ای که هویّت واقعی برای او کاملاً آشکار نبود. ناقل در این جا می توانست برای از بین بردن ابهام تلاش کند. در جریان همین تحقیق، چندین بار با خلط اسامی برخورد کرده ایم.

۲- این نباید موجب این سوء تعبیر شود که با استفاده از این شیوه کاملاً می توان از حدس و گمان اجتناب کرد.

سال ۱۹۲۲ چنین مطرح کرد که روایات مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق با گزارشهای مربوط به قتل اشبوشت (کتاب دوم سموئیل / باب ۴) و بویژه با قتل عَجلون (سفرداوران باب ۳) مرتبط است. جی. هورویتز تأثیر احتمالی حکایت قتل عَجلون را قبول دارد(۱).امّا وقتی متنها با هم مقایسه می شوند، آشکار می شود که مطابقتها چندان زیاد نیست. در روایت قتل اشبوشت، تنها شباهت واقعی در آنجاست که این مرد وقتی در بسترش خواب بود کشته شد. دیگر رخدادها کاملاً متفاوتند. روایات اسلامی با حکایت قتل عَجلون، پادشاه موآب در سه نقطه شباهتهایی با هم دارند: الف) ایهود اسرائیلی قربانی

خود را در طبقه بالای قصرش به قتل رسانید، ب) عَجلون با خنجری که به شکمش فرو رفته بود کشته شد و ج) ایهود درهای اتاق را پیش از خارج شدن از آن (از طریق پنجره) بست، تا این حمله برای مدّتی توجّهی را به خود جلب نکند. از میان این شباهتها، مسأله

اتاق بالایی و بستن درها در هر سه روایتی که ویژگی های گروه اعزامی علیه ابن ابی الحُقیق را ذکر کردند یافت می شود (روایتهای براء بن عازب، ابن کعب و عبداللّه

بن انیس). بستن درهای خانه (امّا نه خروج از پنجره) ویژگی بسیار برجسته در روایت براء بن عازب است. امّا در روایتهای عبداللّه بن اُنیس و ابن کعب، درهای خانه های دیگر قفل شدند، نه درهای خانه ابن ابی الحُقیق. در روایت براء، ابن کعب و روایت عطیّه

بن عبداللّه بن انیس از پدرش، امّا نه در گزارش دختر ابن انیس، شرح فرو کردن شمشیر (نه

خنجر) به شکم قربانی ذکر شده است.

روی هم رفته، مطابقتهای بین گزارشهای عهد عتیق و روایات اسلامی چندان نیست و بقدری کلّی است که وابستگی روایات اسلامی به گزارشهای عهد عتیق قانع کننده نیست. جزئیات مزبور به معنای دقیق، برای حمله (که در عهد عتیق برخلاف روایات اسلامی

ص:۳۲۰

۱- P. Jensen, ``Das Leben Muhammeds und die David-Sage'', in Der Islam, ۱۲ (۱۹۲۲), ۹۱, ۹۵; J. Horovitz, ``Biblische Nachwirkungen in der Sra'', in Der Islam, ۱۲ (۱۹۲۲), ۱۸۵ ام.
شولر توجّهم را به این دو مقاله جلب کرده است.

حمله شبانه توصیف نشده است) به یک فردی که در قلعه ای زندگی می کند، مسائل بی سابقه ای نیست و سه ویژگی ذکر شده برای این دو حادثه می تواند امری کاملاً اتّفاقی

باشد. با این حال، اگر کسی بخواهد این امر را مسلّم پندارد که روایات اسلامی این حکایات را از گزارشات کتاب مقدّس اقتباس کردند، این اقتباس حتما در دوره ای اتفاق افتاد که روایات گوناگون شکل گرفت. از آنجایی که این سه روایت مربوط به قتل ابن ابی

الحُقیق مستقل از یکدیگر به نظر می آیند و اثری از استفاده آنها از یک گزارش اصلی و

مشترک به چشم نمی خورد، احتمالاً نویسندگان مختلف از حکایتهای کتاب مقدّس، بطور مستقل ولی تقریبا با شیوه مشابه به عنوان الگو بهره برداری کردند. این موضوع چندان محتمل به نظر نمی آید. به جای آن می توان فرض کرد که این سه روایت بخشهای مشترک خود را که با حکایت کتاب مقدّس شباهت دارد از روایت نخستین اسلامی اقتباس کردند(۱) که باید به قرن نخست اسلامی برگردد. امّا در تحقیقات خود هیچ مدرکی دال بر وجود چنین نمونه نخستین نیافتیم و به نظر می رسد که حدس و گمان درباره آن زائد باشد، زیرا ویژگی های مشترک آنها به احتمال زیاد هسته اصلی تاریخی آنها را تشکیل می دهد.

۵- سخن پایانی

در این جا، مراحل مختلف تحقیقات خود و نتایج آن را جمع بندی می کنیم.

روایت های مربوط به قتل رهبر یهودی، ابن ابی الحُقیق در بسیاری از منابع به چشم می خورد. قدیمی ترین منابع عبارتند از موطّأ مالک، مغازی واقدی، مصنّف عبدالرزّاق، سیره ابن هشام و جامع بخاری.

بر اساس مقایسه اِسناد، چهار مجموعه روایات مختلف را برگزیدیم: یک مجموعه به صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، براء بن عازب برمی گردد، دیگری به فرزند صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله

۱- آن چنان که جی. ماتوک تصوّر کرده است، مقایسه کنید با یادداشت ۱۴.

کعب

بن مالک، سومی به صحابی دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله عبداللّه بن انیس و چهارمی به یکی از تابعین به نام عروه بن زبیر. بـا تحلیل دسته های اِسناد که از شکل های مختلفی از این چهار مجموعه روایت فراهم آمده است نتایج زیر به دست آمد: دسته های اِسناد مربوط به دو روایت مشهورتر (براء بن عازب و ابن کعب) حلقه های روایی مشترکی را نشان می دهند که حوالی سال ۱۲۵ / ۷۴۲-۷۴۳ در گذشتند (ابو اسحاق سَبیعی، زهری). یک مجموعه روایات دارای یک حلقه مشترکی است که در حدّ اصحاب پیامبر است (عبداللّه بن اُنَیس)، امّا از پشتوانه محکمی در سلسله روات برخوردار نیست. روایت چهارم یک حلقه مشترک دارد که در سال ۱۷۴ / ۷۹۰-۷۹۱ درگذشت (ابن لهیعه).

بر اساس تحلیل اِسناد این فرضیه ارائه شد که روایات مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق باید زودتر از زمان منابعی باشند که ابتدا این روایات در آنها ظاهر شده اند و باید دست کم به ابو اسحاق و زهیر برگردند.

این فرضیه با تحلیل متنی گونه هایی از روایات مختلف مورد بررسی قرار گرفت. تا آن جا که به روایات منسوب به براء بن عازب و ابن کعب مربوط می شود، نتایج به دست آمده این گونه بودند: متون گونه های مختلف از هر مجموعه روایات ظاهرا مستقل از هم هستند و به همین علّت می بایست به منبع مشترکی برگردند. این استنتاج با ساختار اِسناد

همخوانی دارد، به گونه ای که می توانیم نتیجه گیری کنیم که منبع مشترکِ متنها باید حلقه

مشترک اِسنادها باشد. امّا تحلیل متنی نشان داده است که حلقه مشترک، ابواسحاق و زهری، این حکایات را دقیقا با واژه های مشابه بیان نکردند.

تحلیل متنی نسخه های منسوب به صحابی عبداللّه بن اُنَیس بقدری بخشهای ساختاری مشترک و مهم را آشکار ساخته است که ناگزیر می بایست از یک منبع مشترک نیز گرفته شده باشند، هر چند متنهای مربوط به گونه های مختلف نسبت به روایاتی که به

ابواسحاق و زهری برمی گردند، از تفاوتهای بسیار بیشتری برخوردارند. از این مطلب نتیجه می گیریم که چارچوب مشترک نسخه های منسوب به عبداللّه بن انیس احتمالاً به خود او به عنوان حلقه مشترک مجموعه اِسناد برمی گردد.

مقایسه نسخه های منسوب به عبداللّه بن انیس با روایت زهری شباهتهای ساختاری و نیز مطابقتهای متنی را آشکار ساخت، هر چند وابستگی به دیگری قابل انکار است. این مشابهتها نسخه دومی در اِسنادها دارند، چرا که گفته می شود همه این نسخه ها را اعضای خانواده کعب بن مالك نقل کرده انـد. این مطلب مؤیّد این فرضیه است که این روایت زودتر از زمان زهری وجود داشت و او به احتمال قریب به یقین جزئیات آن را که روایتش را بر مبنای آن پرداخته، از شخص یا اشخاصی که او از آنها به عنوان منابع روایی

خود نام می برد (اعقاب کعب) اقتباس کرده است.

خلاصه آنچه را یافتیم می توان بدین شکل بیان کرد:

تحلیل متنی که در عین حال اسناد نیز هست از حکایتهای مختلف و گونه های متعدد آنها که مربوط به اعزام گروهی علیه ابو رافع بن ابی الحُقیق می شود آشکار ساخته است

که این حکایتها بسیار قدیمی تر از آن است که فکر می کردیم، این حقیقت با حلقه های مشترکی که مجموعه اِسناد آنها بیان می دارند آشکار می شود. توانسته ایم نشان دهیم که

حکایتهای مختلف بطور مستقیم وابسته به یکدیگر نیستند و احتمالاً از منابع قدیمی تری

اقتباس شده اند. دو ناقل روایتی که به عنوان حلقه های مشترك شناخته شده اند حدود سال ۱۲۵ / ۷۴۲-۷۴۳ درگذشتند. آنها مطمئنا داستانهای خود را در طول ثلث نهایی سده نخست / هفتم دریافت داشتند(۱). این برداشت با نسخه هایی که به عبداللّه بن انیس برمی گردد مورد تأیید قرار می گیرد. از آنجایی که چندین نسخه مختلف در این دوره منتشر شده، محتمل است که ریشه های آنها از قدمت بسیار بیشتری برخوردار باشند. به اعتقاد من، نه تنها ممکن بلکه محتمل است که بخشهای مشترك آنها دست کم تا حدّی، واقعیت تاریخی را منعکس می کند. امّا این هسته اوّلیه تاریخی نسبتا اندك است، که شامل این اطّلاعات می شود که پیامبر چند تن از افراد را به فرماندهی

۱- در خصوص داستانهای معروف سیره، همین مطلب را سی. بکر، جی. هورویتز، را. زلهایم و ام. جی. کیستر بیان داشته اند. ر.ك: ۶۴-۵۶۳ ,"Kister, ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih.

عبدالله

بن عتیک برای قتل ابو رافع بن ابی الحُقیق که در اطراف مدینه زندگی می کرد فرستاد. قاتل (یا قاتلان) که از پله ها وارد خانه او شدند، هنگام برگشت از پله ها یکی از آنان افتاد و پایش صدمه دید. آنها محل را ترک نکردند تا این که مرگ قربانی مورد تأیید

قرار گرفت. فرض این مسأله بی معنی است که فردی چنین حکایتی را در زمانی ساخته باشد که بسیاری از شاهدان عصر پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه هنوز در قید حیات بودند.

در خصوص این که کدام یک از شرکت کنندگان واقعا او را به قتل رسانید، گزارشها متفاوت است، همینطور درباره بسیاری از دیگر جزئیات این گروه اعزامی که اختلافاتی به چشم می خورد. برخی از جزئیات که بیش از یک نسخه، آنها را ارائه کرده اند ممکن است شکل تاریخی داشته باشد، مثل تعداد و اسامی شرکت کنندگان، فرماندهی گروه که به ابن عتیک سپرده شده یا ممنوعیّت قتل زنان و کودکان از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله. امّا کسب اطمینان از این جزئیات ناممکن است. یک بار دیگر می توانیم فقط از خود بپرسیم که چگونه افراد مختلف بطور جداگانه جزئیات مشابهی از قتل ابن ابی الحُقیق ارائه کردند.

هیچ قرینه ای در دست نیست که حکایات نخستین درباره این رویداد وجود خود را مدیون نیازهای تفسیری، کلامی یا فقهی بدانند، چیزی که غالبا برخی بر این گمانند که این نیازها در شکل گیری مواد اوّلیه سیره بی نقش نبودند و گاه در واقع چنین بوده است.

این بدین مفهوم نیست که بخش هایی از آنها برای چنین اهدافی قابل استفاده نبودند. همان گونه که دیده ایم، تا زمان زهری مباحث فقهی در واقع برگرفته از همین حکایات بوده اند. من بررسی نکرده ام که آیا این حکایتها در تفسیر قرآن نیز نقش داشته اند یا خیر؟ حتی اگر اثراتی از آنها را در تفاسیر نخستین بیابیم، این مطلب به ما اجازه نمی دهد که

نتیجه گیری کنیم خود این حکایات از پرداخته های تفسیری است، مگر اینکه نشانه های روشنی که این ادّعا را ثابت کند در دست داشته باشیم.

تأثیر نتایج استخراجی ما بر مطالعات درباره زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله بطور کلّی چیست؟ پیش از هر چیز، بدیهی است که زندگینامه های پیامبر صلی الله علیه و آله که محقّقان غربی نگاشته اند، تصویر قابل اعتمادی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله را به لحاظ تاریخی ارائه نمی دهند. بهره گیری

التقـاطی آنهـا از منابع، با توجّه به نبود مطالعات نقـد منابع از موانع آن به شـمار می رود. آنچه «زنـدگی پیامبر صـلی الله علیه و آله» (نوشـته شـده از سوی غربی هـا) از رخـداد قتـل ابن ابی الحُقیق ارائه می دهـد، نمی توانـد به عنوان حقیقت تـاریخی تلقّی گردد، چرا که نویسـندگان این کتابها حتّی تلاش نکردند که مشـخّص سازند کدام یک از این چند منبع [مورد اسـتفاده] بیشتر قابـل اعتمادنـد. ام. کوک و پی. کرون در ردّ این مـدّعا که واقعیت تـاریخی در همین کتابها بازسازی می شونـد، کاملاً حق به جانب هسـتند؛ آنها چیزی بیش از خلاصه هایی اختیاری از روایت مسـلمانان در مورد پیامبرشان نیستند. امّا نتیجه گیری کوک و کرون از

این دریـافت مبنی بر اینکه بازسـازی حقیقت تـاریخی بر اسـاس منابع اسـلامی غیرممکن است و اگر به منابع غیر اسـلامی تکیه کنیم کمتر دچار خطا می شویم(۱)، قانع کنندهنیست.

در این مقاله، روش نقـد منابعی را طرّاحی و آزمودم که به ما نشان می دهـد کدام بخشـهای مربوط به گزارشـهای مختلفی که منابع اسلامی در آن از حادثه خاصی از زندگی پیامبر یاد کرده اند می تواند نسبت به آنچه که واقعا رخ داده است، نزدیک تر باشد و کدام

بخشهای آن خیر. از این رو، در اصل بازسازی واقعیت تاریخی بر اساس منابع اسلامی امکان پذیر است، بی آنکه میزان اعتماد به آن نسبت به دیگر رشته های تاریخی مبتنی بر

روایات کمتر باشـد. نتیجتا، اگر مطالعات نقـد منابع در تمام جزئیات زنـدگی پیامبر صـلی الله علیه و آله صورت گیرد، زندگی نامه تاریخی واقعی او قابل نگارش است. تاکنون تنها اندکی از این دست مطالعات وجود دارد(۲). بسیار بیشتر، صدها مورد از آن، لازم است تا زندگی نامه

ص:۳۲۵

۱- P. Crone and M. Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷, ۳; M. Cook, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۶۱-۷۶; P. Crone, Meccan Trade, chapter ۹.

۲- افزون بر مطـالعه حاضـر، مطالعـات گ. شولر در کتـابش با عنوان Charakter und Authentie، مقـاله اَیْ. گورک Görke در این کتـاب و برخی مقالاـت تـازه ام. لِکِر نمونه هـایی از مطالعـات تطبیقی نقـد منابع هسـتند که به قصـد بازسازی تاریخ نقلی روایات اسلامی در خصوص رویدادی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آلهانجام یافته است.

واقعی تاریخ پیامبر را بتوان نگاشت.

ممکن است از خود بپرسیم که آیا نتیجه حاصله، زمان و انرژی لازم برای چنین اقدامِ تهوّرآمیز را توجیه پذیر خواهد کرد. همان گونه که بیان کرده ایم، حقایق تاریخی که بتوان

از منابع مربوط به حادثه خاصّی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله استخراج کرد، چندان نیست. در خصوص قتل ابن ابی الحُقیق، حتّی تاریخِ این رویداد را نمی توان بطور یقین مشخّص کرد. زندگی نامه تاریخی که حاصل همه این تلاشهای نقد منابع است شاید بسیار کوتاه باشد، امّا آنچه به دست خواهیم آورد نگاه عمیق تر به اصالت و سیر تحوّل روایات اسلامیِ مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله است. مآلاً، این نگاه به ما اجازه خواهد داد که به ارزیابی این موضوع بپردازیم که کدام یک از این روایات از همه قابل اعتمادتر است و جانبداری پنهان هر روایت یا ناقلان آن را کشف کنیم. بدین رو زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله که مبتنی بر نقد تاریخی باشد، آنچنان که مد نظر من است، بیش از گردآوری صِرف جزئیاتی از رویدادهایی است که هسته اصلی تاریخی منابع را تشکیل می دهند؛ این نوع از زندگینامه ضمنا مطالعه تطبیقی تاریخ روایات نیز خواهد بود که سیره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، پیامبر اسلام را تشکیل می دهد.

ص:۳۲۶

کتاب شناسی

ابن ابی شیبه، ابوبکر عبداللّه بن محمّد، کتاب المصنّف فی الاحادیث و الآثار، به کوشش عبدالخالق افغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۳۹۹-۱۴۰۳ / ۱۹۷۹-۱۹۸۳.

ابن اثیر، علی بن ابی کَرَم، اُسْد الغابه فی معرفه الصحابه، ۵ جلد، قاهره، ۱۲۸۰ / ۱۸۶۳-۱۸۶۴.

ابن حبیب، محمّد، کتاب المحبّر، به کوشش Ilse Lichtenstädter، حیدرآباد، ۱۳۶۱ / ۱۹۴۲.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، فی معرفه الصحابه، ۷ جلد، بیروت، بیتا.

---------- ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به کوشش عبدالعزیز بن عبداللّه بن باز و محمّد فؤاد عبدالباقی، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۴۱۰ / ۱۹۸۹.

---------- ، تهذیب التهذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ / ۱۹۰۷-۱۹۰۹.

ابن حِبّان البُسْطی، محمّد، کتاب الثقات، ۹ جلد، حیدرآباد، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳.

ابن سعد، محمّد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عبّاس، ۹ جلد، بیروت، بی تا.

ابن سیّد الناس، محمّد بن عبداللّه، السیره النّبویه المسمّی عُیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و

السِیَر، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۶ / ۱۹۸۶.

ابن شبّه، عمر نُمَیری، تاریخ المدینه المنوّره، به کوشش حبیب محمود احمد، ۴ جلد، جدّه، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۹۶۶.

ابن هشام، عبدالمالک، سیره سیّدنا محمّد رسول اللّه، به کوشش فرویناند وستنفلد، ۲ جلد،

فرانکفورت، اَیْ. امْ، ۱۹۶۱؛ السیره النبوّیه، به کوشش عمر عبدالسّلام تَدْمری، ۴ جلد، بیروت،

۱۴۰۸ / ۱۹۸۷.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبداللّه، الاستذکار، به کوشش عبدالمعطی امین قَلْعجی، ۳۰ جلد، حلب / دمشق، ۱۴۱۴، ۱۹۹۳.

ابو داود سلیمان بن اشعث سجستانی، اَلْسُنن، به کوشش محمّد محیی الدین عبدالحمید، ۴ جلد، در ۲ مجلّد، بی جا [بیروت]، بی تا.

بخاری، محمّد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، معروف به صحیح بخاری، ۷ جلد، بیروت، ۱۴۱۲ / ۱۹۹۲، به کوشش حسّونه نواوی، ۹ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ / ۱۸۹۵–۱۸۹۶، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، ۹ جلد، بیروت، ۱۴۱۳ / ۱۹۹۲.

----------، دلائل النبوّه و معرفه احوال صاحب الشریعه، به کوشش عبدالمعطی قَلْعجی، ۷ جلد، بیروت، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵.

حُمیدی، عبداللّه بن زبیر، المُسند، به کوشش حبیب الرحمان العظمی، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۸.

ذهبی، محمّد بن احمد، تذکره الحفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۳۷۵–۱۳۷۷ / ۱۹۵۵–۱۹۵۸.

----------، تاریخ الاسلام و وفایات مشاهیر العلام، ج ۱، المغازی، به کوشش عمر عبدالسلام تَدْمری، بیروت، ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷.

رویانی، محمّد بن هارون، مسند، به کوشش امین علی ابو یمانی، ۳ جلد، بیروت، ۱۴۱۶ / ۱۹۹۵.

سعید

بن منصور خراسانی، السُنَن، ج ۳، / ۱، ۲، به کوشش حبیب الرحمان العظمی، حیدرآباد، ۱۴۰۳ / ۱۹۸۲.

شافعی، محمّد بن ادریس، الاُمّ، به کوشش محمّد زهری نجّار، ۸ جلد، در ۴ مجلّد، بیروت، بی تا.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المُعْجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۵ جلد،

قاهره، بی تا.

طبری، محمّد بن جریر، تاریخ الرُسُل والملوک، به کوشش مایکل یوهان دخویه، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

عروه

بن زبیر، [سیره] گردآوری از منابع مختلف توسط اس. مُرسی طاهر، بدایه الکتابه التاریخیّه عند العرب،، اوّل سیره فی الاسلام: عروه بن زبیر بن العوّام، بیروت، ۱۹۹۵.

مالک

بن انس اصبحی، الموطّأ (روایت یحیی بن یحیی لیثی)، به کوشش محمّد فؤاد عبدالباقی، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۶ / ۱۹۸۵.

----------، موطّأ (روایت محمّد بن حسین شیبانی)، به کوشش عبدالوهّاب عبداللّطیف، قاهره، ۱۳۸۷ / ۱۹۶۷.

مجدی

بن محمّد مصری، شفاء العَیّ بتخریج و تحقیق مسند الامام الشافعی بترتیب العلّامه السندی، ۲ جلد، قاهره، ۱۴۱۶ / ۱۹۹۵-۱۹۹۶.

موسی

بن عقبه، المغازی، گردآوری شده از منابع مختلف از سوی باقشیش ابومالک، اغادیر، ۱۹۹۴.

واقدی، محمّد بن عمر، کتاب المغازی، به کوشش Marsden Jones، ۳ جلد، لندن، ۱۹۶۶.

.Buhl, Frants, Das Leben Muhammedz, Heidelberg, ۱۹۵۵

.Burton, John, An Introduction to the Ḥadith, Edinburgh, ۱۹۹۴

Caskel, Werner, Gamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hi_۱ām ibn .Muḥammad al-Kalb, ۲ vols., Leiden, ۱۹۶۶

.Cook, Michael, Early Muslim Dogma, Cambridge, ۱۹۸۱

.Muḥammad, Oxford, ۱۹۸۳ , ----------

.Crone, Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷

---------- , ,and Michael cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge
.١٩٧٧

.Dermenghem, Emile, The life of Mahomet, London, ١٩٣٠

_

.Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Mahomet, Paris, ۱۹۶۹

.Grimme, Hubert, Muḥammad. I, Das Leben, Münster, ۱۸۹۲

Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Srat Rasul .Allāh, Oxford, ۱۹۵۵

.Horovitz, J., ``Biblische Nachwirkungen in der Ṣira", in Der Islam, ۱۲ (۱۹۲۲), ۱۸۴-۸۹

Jensen, P., ``Das Leben Muhammeds und die David-Sage", in Der Islam, ۱۲ (۱۹۲۲), ۸۴-.۹۷

Jones, J.M.B., ``Ibn Isḥāq and al-Wāqid. The Dream of `Ātika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", in Bulletin of the School fo Oriental and .African Studies, ۲۲ (۱۹۵۹), ۴۱-۵۱

Kister, M.J., ``On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in Bulletin of the School of .Oriental and African Studies, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۴۵-۷۱

Lammens, Henri, ``Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in .Recherches de science religieuse, I (۱۹۱۰), ۲۷-۵۱

Lecker, M., ``Wāqid's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a .Combined Report", in Journal of Near Eastern Studies, ۵۴ (۱۹۹۵), ۱۵-۳۲

The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some`` , ---------- of the Evidence?", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۱۴۵ .(۱۹۹۵), ۲۷-۹

Amr ibn Ḥazm al-Anṣār and Qur'ān ۲,۲۵۶: ` No Compulsion is There in`` , ---------- .Religion", in Oriens, ۳۵ (۱۹۹۶), ۵۷-۶۴

MacDonald, Michael V. and William Montgomery Watt, The Foundation of the .(Community, Albany, ۱۹۸۷ (= The History of al-Ṭabar, VII

Margoliouth, David Samuel, Muḥammad and the Rise of Islam, New York /

London,_____

ص: ٣٣٠

.۱۹۰۵

Mattock, J.N., ``History and Fiction", in Occasional Papers of the School of Abbasid .Studies, ۱ (۱۹۸۶), ۸۰-۹۷

Motzki, H., ``Quo vadis Ḥadt-Forschung? Eine Kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: `Nāf the mawlā of Ibn `Umar, and his Position in Muslim Ḥadth Literature', in .Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۴۰-۸۰, ۱۹۳-۲۳۱

The Prophet and the Cat. On Dating Mālik's Muwatta' and Legal`` , --------- .Traditions", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۲۲ (۱۹۹۸), ۱۸-۸۳

Muir, William, The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira, ۴ .vols., London, ۱۸۵۸

.The Life of Moḥammad from Original Sources, Edinburgh, ۱۹۲۳ , ----------

Newby, G.D., ``The Srah as a Souree for Arabian Jewish History: Problems and .Perspectives", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۷ (۱۹۸۶), ۱۲۱-۳۸

Rubin, Uri, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by The Early .Muslims. Princeton, ۱۹۹۵

Schacht, Joseph, ``A Revaluation of Islamic Traditions", in Journal of the Royal Asiatic .Society, ۴۹ (۱۹۴۹), ۱۴۳-۵۴

.The Origins of Muhammad Jurisprudence, Oxford, ۱۹۵۰ , ----------

On Musā b. `Uqba's Ktāb al-Maghāz", in Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۵۳), ۲۸۸-`` , ---------- .۳۰۰

Schoeler, Gregor, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das .Leben Mohammeds, Berlin/New York, ۱۹۹۶

Schöeller, Marco, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den

____,Juden, Wiesbaden

ص:٣٣١

.١٩٩٨

.Sprenger, Alois, Das Leben und die Lehre des Moḥammad, ٣ vols., Berlin, ١٨٦١-٦٥

Voort, Nicolet van der, ``Zoektocht naar de waarheid met behulp van het Ktāb al-Maghāz in de Muṣannaf van `Abd ar-Razzāq b. Hammām aṣ-Ṣan`ān (gest.

.unpubl. M.A.-thesis, Katholieke Universiteit Nijmegen, ١٩٩٦ ,"(٢١١/٨٢٧

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu, Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ١٩٧٨.

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ١٩٥٦

رویانی

طبری بیهقی بخاری

محمّد

بن اسحاق هارون بن اسحاق احمد بن موسی

ابو بکر بن ابی شیبه اسحاق بن ابراهیم یوسف بن موسی

اسحاق بن نصر

عبداللّه

بن محمد محمّد بن حسین احمد بن عثمان شُریح بن مسلمه

ابراهیم

بن یوسف یوسف [بن اسحاق]یحیی بن آدم علی بن مسلم

عثمان

بن عمر مصعّب بن مِقدام محمّد بن اسحاق عبیداللّه

بن موسی

یحیی

بن زکریا شریک اسرائیل زکریا بن ابی زائده

ابو اسحاق براء بن عازب پیامبر صلی الله علیه و آله

مجموعه چاپ شد

حلقه مشترک

نسخه کوتاه

تنها اِسنادها

(پیوندهای نقلی بیهقی با چندین ناقل مرتبط است)

نمودار ۱

بیهقی

طبرانی طبری ابن شبّه ابن هشام سعید بن منصور

حُمَیدی

شافعی عبدالرزاق مالک بن انس

ابن شهاب الزهری پیامبر صلی الله علیه و آله

حسن زعفرانی ابراهیم بن سوید احمد بن عبداللّه ابن حُمَید عمرو بن عاصم

عطاء

بن زیاد ابراهیم بن منذر قاسم بن عبداللّه اسماعیل

بن ابی اویس

علی

بن مدینی عبدالرزّاق یوسف بن بُکَیر

سلمه

بن فضل بکّائی محمّد بن سلمه محمّد بن سلیمان

ابن مبارک محمّد بن فُلیح اسماعیل بن ابراهیم سفیان بن عُیینه

ابن جُرَیج ابن اسحاق ابراهیم بن سعد مَعْمر

موسی بن عقبه

ابن کعب عبداللّه بن کعب عبدالرحمان بن عبداللّه بن کعب

عبدالرحمان بن کعب

استنباط شرعی

گزارش قصّه گونه

مجموعه چاپ شده

حلقه مشترک

(پیوندهای نقلی بیهقی با چندین ناقل مرتبط است)

نمودار ۲

ص:۳۳۴

طبری

واقدی عبداللّه بن اُنیس پیامبر صلی الله علیه و آله

عباس

بن عبدالعظیم موسی بن عبدالرحمان

جعفر

بن عون ابراهیم بن اسماعیل ابراهیم بن عبدالرحمان بن کعب بن مالک

عبدالرحمان

بن کعب بن مالک بنت عبداللّه بن اُنیس

ایّوب

بن نعمان نعمان [بن عبداللّه بن کعب بن مالک]

خارجه

بن عبداللّه] بن اُنیس]عطیّه بن عبداللّه بن اُنیس

مجموعه چاپ شده

حلقه مشترک

نمودار ۳

روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر

روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر(۱)

اندریاس گورک

ترجمه: محمّد تقی اکبری

وقایع حدیبیه بارها بررسی و مطالعه شده است(۲). در برخی از این بررسی ها سعی

ص:۳۳۶

۱- این مقاله ترجمه ای مختصر و تعدیل شده [آلمانی به انگلیسی] از پایان نامه دوره کارشناسی ارشدم با عنوان زیر است: Die frühisla mische Geschichtsüberlieferung zu Ḥudaibiya", University of Hamburg,`` ۱۹۹۶. مایلم امتنان خود را از بهنام صادقی که مرا در ترجمه آن به انگلیسی یاری کرد، ابراز دارم.

۲- برای نمـــونه در آثـــار زیر: F. Buhl, Das Leben Muhammeds, trans. by H.H. Schaeder, ۲Heidelberg, ۱۹۵۵, ۲۸۴-۹۲; w. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶, ۴۶-۶۲; C.E. Dubler and U. Quarella, ``Der Vertrag von Ḥudaibiyya (März ۶۲۸) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in AS, ۲۱ (۱۹۶۷), ۶۲-۸۱; M. Alwaye, ``The Truce of Hudeybiya and the Conquest of Mecca", in Majallatu l-Azhar, ۴۵/۹ (۱۹۷۳), ۱-۶; M. Rodinson, Mohammed, trans. into German by G. Meister, Luzern and Frankfurt am Main ۱۹۷۵, ۲۳۸-۴۱; M. Muranyi, ``Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Ḥudaibiya und ihre Folgen", in Arabica, ۲۳ (۱۹۷۶), ۲۷۵-۹۵; F.M. Donner, ``Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", in Mw, ۶۹ (۱۹۷۹), ۲۲۹-۴۷; F.B. Ali, ``Al-Ḥudaybiya: An Alternative Version", in MW, ۷۱ (۱۹۸۱), ۴۷-۶۲; M. Lings, Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources, New York, ۱۹۸۳, ۲۴۷-۵۹; M. Lecker, ``The Ḥudaibiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar", in JSAI, ۵ (۱۹۸۴), ۱-۱۲; G.R. Hawting, ``Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۳.

شـده است بـا مراجعه به تعـدادی از منابع – یعنی، ابن هشام، واقـدی، ابن سـعد، طبری و قرآن – وقایع بازسازی شود تا شـرحی دارای ارتباط منطقی به دست آید(۱). مقابله این

بازسازی ها می تواند به مطالب پذیرفته زیر از این وقایع منتج شود:

الف) حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به دلیل دیدن یک خواب تصمیم به انجام عمره می گیرد.

ب) آن حضرت از اعراب بادیه نشین اطراف مدینه می خواهد که همراهی اش کنند امّا آنان نمی پذیرند.

ج) بنابراین، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله همراه با ۷۰۰ تا ۱۴۰۰ نفر عازم مکّه می شود.

د) پیامبر صلی الله علیه و آله در ذوالحلیفه احرام می بندد.

ه) قریش با آگاه شدن از تصـمیم حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله ۲۰۰ نفر سوار بر اسب را به فرمانـدهی خالـد بن ولید به کراع الغمیم در نزدیکی عسفان روانه می کنند.

و) در نتیجه، حضـرت محمّـد صـلی الله علیه و آله تصـمیم می گیرد تغییر مسـیر دهد، در حدیبیه شتر آن حضـرت می ایسـتد و حرکت نمی کند. پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد در آن محل چادر بزنند.

ز) در حدیبیه آب کمیاب است، امّا حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با استفاده از تیری یک چاه خشک را احیا می کند.

ح) نمایندگان گوناگونی از قریش برای مذاکره با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می آیند.

ط) عثمان برای مذاکره به مکّه اعزام می شود. او به موقع باز نمی گردد و شایعاتی

۱- برای نمـــونه: Watt, Medina ۴۶-۶۲; W.M. Watt, ``al-Ḥudaybiya'', in EI۲, III, ۵۳۹; Buhl, Leben, ۲۸۴-۹۲; Rodinson, Mohammed, ۲۳۸-۴۱; Lings, Muhammad, ۲۴۷-۵۹; Alwaye ``Truce'', ۱-۶.

پراکنده می شود که او کشته شده است. بنابراین، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، اصحابش را فرا می خواند و از آنان می خواهد که با وی بیعت کنند. این بیعت را بیعه الرضوان می خوانند

(به پیروی از آیه ۱۸ فتح که می گوید: «لَقَدْ رَضِيَ اللّه ُعَنِ الْمُؤمِنینَ اِذْ یُبَایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَهِ...». با این همه، خبر راجع به عثمان دروغ از آب درمی آید.

ی) قریش سهیل بن عمرو را با دستورالعملی به منظور صلح با پیامبر صلی الله علیه و آله نزد آن حضرت می فرستند.

ک) معاهده صلح شامل نکات زیر است:

- ترک مخاصمه ای ده ساله برقرار خواهد بود.

- مسلمانان باید این بار بازگردند، امّا سال بعد به مدت سه روز برای انجام عمره می توانند وارد مکّه شوند.

- تمام قبایل می توانند آزادانه تصمیم بگیرند که یا با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله یا با قریش

هم پیمان شوند.

- مسلمانان هر شخصی را که بدون اجازه ولی خود نزد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بیاید، حتّی اگر مسلمان باشد، باید تسلیم قریش کنند. (برای قریش هیچ تعهّد مشابهی وجود ندارد).

ل) پس از عقد این پیمان، ابو جندل، پسر سهیل سابق الذکر، فرار می کند و نزد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می آید امّا به قریش تحویل داده می شود.

م) حضرت محمّد صلی الله علیه و آله اصحابش را امر به تراشیدن سر و انجام قربانی می کند. با وجود این، آنها فقط زمانی که آن حضرت خود سرمشق می شود، از او پیروی می کنند.

ن) در راه بازگشت به مدینه، سوره فتح بر آن حضرت نازل می شود.

س) ابو بصیر از مکّه به مدینه می گریزد امّا به دو نماینده قریش تسلیم می شود. او یکی از آن دو را می کشد و به عیص در ساحل فرار می کند. در آن جا هفتاد نفر، از جمله

ابو جندل، به او می پیوندند. آنان پیوسته به کاروان های مکّه حمله می کنند تا آن که قریش از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله تقاضا می کنند به آنها اجازه دهد وارد مدینه شوند.

ع) سرانجام، تعدادی از زنان مسلمان از مکّه به مدینه می آیند. آیه ۱۰ سوره ممتحنه به این مناسبت نازل می شود، آیه ای که تسلیم کردن آنان به قریش را منع می کند.

روایت های مختلف حاوی تناقض هایی است که در بعضی از تحقیقات سابق الذّکر مورد بحث واقع شده اند، برای مثال، در شرایط متارکه جنگ و یا درباره این سؤال که آیا

خالد بن ولید پیش از پیمان حدیبیه اسلام آورد یا نه. گزارش ها عمدتا مجموعه هایی از

اخبار متفاوت از زبان راویان پیشتر است. بخشی از این اخبار پیشین را در صورتی که دارای اسانید باشند می توان بازسازی کرد.

در این تحقیق سعی بر بازسازی خبر عروه بن زبیر است که طولانی ترین گزارش اوّلیه از واقعه حدیبیه است؛ گزارش های دیگر فقط شامل چند جزء اصلی اند. بسیاری از موضوع ها صرفا در شرح عروه به چشم می خورند، و گزارش او تنها خبری است که شرح کمابیش کاملی از جریان وقایع در اختیار می گذارد. بیشتر گزارش های بعدی اساسا مبتنی بر خبر اوست. به علاوه، این شرح با سلسله اِسنادهای متعدّدی همراه است که در نتیجه، بازسازی خبر او را ممکن می سازد. سخن آخر آن که عروه یکی از مشهورترین عالمان سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مقدّم بر ابن اسحاق است.

۱. بازسازی روایت عروه بن زبیر

عروه

بن زبیر در حدود سال ۲۳/۶۴۳-۶۴۴ متولّد شد و در سال ۹۴/۷۱۲ درگذشت(۱). او پسر زبیر بن عوّام، از نخستین گروندگان به اسلام، و یکی از هفت نفرعالمان مشهور فقه، که بعدا به هفت فقیه مدینه شهرت یافتند، و نیز از صاحب نظران برجسته علم حدیث بود(۲).

۱- A.A. Duri, The Rise of Historical Writing Among the Arabs, trans. by L.I. Conrad, Princeton, ۱۹۸۳, ۷۷.

۲- J. Horovitz, ``The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors'', I, in Islamic Culture, ۱ (۱۹۲۷), ۵۴۷.

کوشیده ام حتّی الامکـان تعـداد بیشتری از روایت هـا را مـدّ نظر قرار دهم، بـا این همه، مـدّعیِ جـامعیّت این تحقیق نیسـتم، و بـدیهی است که بـا پیـدایش منابع جدیـد، بازنگری تمام نتیجه گیری ها ضـرورت خواهـد یافت. در این جا فقط منابعی که در اِسناد خود از عروه نام می برند، در نظر گرفته شده است.

خبر عروه بن زبیر دربـاره حـدیبیه را سه نفر از شـاگردانش نقل کردنـد: ابن شـهاب زهری، ابوالاسود، و هشام بن عروه. نسـخه های اصلی آنها موجود نیست امّا باید از منابع

مکتوب بعدی بازسازی شود. نمودار زیر بازنمود ساده شده ای از نقل روایات مورد نظر است:

منابع مکتوبمنابع مکتوبمنابع مکتوب

معمرعبدالرحماناین اسحاق

ابوالاسودزهریهشام

بن عروه

عروه

۱. روایت زهری

نخستین سلسـله اِسـناد مورد بحث در این جا، روایت از طریق زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) است. بسیاری از شاگردان زهری شرح واقعه حدیبیه را از زبان او نقل کردند. فقط نقل شـش مورد از مجموع چهل و پنج شرح بررسی شده برای نگارش این مقاله به او باز نمی گردد. این روایات را می توان به دو گروه شرح های طولانی و شرح های

مختصـر تقسیم کرد که گروه اوّل گزارشی کمابیش کامل را از وقایع در اختیار می گذارند، و گروه دوم فقط حاوی چند جزء اصـلی اند. نخست، روایات ابن اسـحاق، معمر بن راشد و عبدالرحمان بن عبدالعزیز بررسـی خواهد شد که هم شرح طولانی و هم شرح مختصر آنها موجود است. پس از آن، به واسطه شرح های مختصر دیگری که به زهری باز

می گردد (و در نمودار ثبت نشده است) خواهیم پرداخت.

روایت ابن اسحاق

اجازه دهید ابتدا شرح ابن اسحاق (وفات، ۱۵۰/۷۶۷) را بررسی کنیم. اثر او به شکل اصلی اش (به شرط آن که شکل اصلی یگانه ای از آن وجود داشته باشد، که بعید به نظر می رسد) موجود نیست، بلکه گونه های متفاوتی از آن در دست است. مشهورترین شرح، روایت ابن هشام است، امّا روایات متعدّد دیگری را که به ابن اسحاق باز می گردد

می توان در منابع مکتوب یافت. محتوای این شرح ها تفاوتی چشمگیر دارند، چنان که در سایر بررسی ها نشان داده شده است(۱).

شرح ابن اسحاق راجع به حدیبیه اساسا مبتنی بر روایتی است که به زهری - عروه بن زبیر - مسور بن مخرمه و مروان بن حکم باز می گردد. در کتاب او، چنان که ابن هشام نقل

کرده است، این روایت در میان چندین روایت کوتاه تر که به راویان دیگری باز می گردند،

نقل می شود؛ و با مقدّمه ای به قلم ابن اسحاق نیز همراه است. از آن رو که قصد بازسازی

گزارش عروه را داریم، فقط بخش هایی که به او باز می گردد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تعداد زیادی روایت طولانی و مختصر از گزارش او را می توان در منابع یافت (ر.ک: شکل الف در ص ۲۷۲: روایاتی که به ابن اسحاق باز می گردد). روایت های طولانی را ابن هشام(۲)، طبری(۳)، ابن حنبل(۴) و بیهقی(۵)، و روایات کوتاه تر را ابن ابی

۱- Cf. S.M. Al-Samuk, Die historischen Überliefenungen nach Ibn Isḥāq. Eine synoptische Untersuchung, Frankfurt am Main, ۱۹۷۸, ۸۰, ۱۶۲; M. Muranyi, ``Ibn Isḥāq's K. al-Maġāz in der riwāya von Yunus b. Bukair, Bemerkungen zur frühen Überlieferungsge-schichte", in JSAI, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۶۹.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۲۷.

۳- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۸ و بعد.

۴- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳ و بعد.

۵- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۳.

شیبه[(۱)]، ابو داوود[(۲)]، بلاذری[(۳)]، ابو عبید[(۴)]، واحدی[(۵)]، طبری[(۶)] و بیهقی[(۷)] ثبت کرده اند. ابو یوسف از ابن اسحاق به عنوان یکی از منابع خود علاوه بر کلینی و هشام بن عروه نام می برد. با وجود این، به نظر می رسد در جمله بندی خود از روایت هشام بن عروه پیروی می کند. بنابراین، شرح او را بعدا مورد بررسی قرار خواهیم داد.

روایات طولانی صورت های مختلفی دارند. ابن حنبل فقط روایت زهری را بدون ذکر اضافات ابن اسحاق از سایر روایات ثبت می کند. طبری از منابع مختلف استفاده می کند و برای هر جزء اصلی روایت از زهری نقل قول نمی کند. بنابراین، فقط قسمتهایی از روایت را می توان در کتاب او یافت. بیهقی هم فقط بخش هایی از روایت را نقل می کند که

بیشتر به خود معاهده و وقایع پس از انعقاد آن می پردازد. در خصوص ساختار کلّی، روایت ابن هشام نزدیک ترین روایت است به آنچه که ابن اسحاق در کتابش ضبط کرده است. با این همه، معنایش آن نیست که او عبارت بندی ابن اسحاق را دقیق تر از دیگران منعکس می کند.

نظری اجمالی به روایات مختلف نشان می دهد که یک شرح اصلی یگانه نمی تواند بازسازی شود، چرا که تفاوت های موجود میان گونه های مختلف خبر بسیار زیاد است. هر چند ارائه برداشتی کلّی از محتوای روایت امکان پذیر است. می توان مسلّم دانست بخش هایی که در تمام روایات از لحاظ عبارت بندی یکسان است، نحوه بیان ابن اسحاق را در اختیار می گذارد. با وجود این، آنها الزاما منعکس کننده شیوه بیان زهری نیستند،

۱- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۴۳۴.

۲- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵، باب ۱۶۸، حدیث ۲.

۳- بلاذری، انساب، ص ۳۵۱.

۴- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۷.

۵- واحدی، اسباب، ص ۲۸۵ درباره سوره فتح، ص ۳۱۸ (درباره سوره ممتحنه).

۶- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۹.

۷- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹.

زیرا احتمال دارد ابن اسحاق حذف و اضافات یا تغییرات دیگری را در آنها اعمال کرده باشد. این نکته فقط می تواند از طریق مقایسه با سایر روایاتی که به زهری باز می گردد،

اثبات شود.

ترتیب اجزای اصلی روایت در شرح های مختلف اندکی فرق می کند. ترتیب ارائه شده در این جا از ابن هشام است. خبر زهری آن گونه که ابن اسحاق نقل می کند شامل اجزای زیر است: حضرت محمّد صلی الله علیه و آله همراه با ۷۰۰ نفر از اصحاب و با مقاصدی صلح جویانه عازم مکّه می شود(۱). در عسفان از مخالفت قریش با برنامه هایش اطّلاع حاصل می کند و تصمیم می گیرد از مسیر دیگری برود(۲). شتر آن حضرت از حرکت باز می ایستد و از پیشروی سر باز می زند. محمّد صلی الله علیه و آله چاه خشک را احیا می کند(۳). گفت وگوهایی با قریش صورت می گیرد؛ قریش نمایندگانی را نزد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می فرستند، امّا آن حضرت فرستادگانی را اعزام نمی کنند. نمایندگان قریش به ترتیب ورودشان عبارتند از بدیل بن ورقاء خزاعی(۴)، مکرز بن حفص(۵)، حلیس بن علقمه(۶)، و عروه بن مسعود ثقفی(۷). سهیل بن عمرو برای انعقاد پیمان می آید. عمر

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۶؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۹؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳. در این جا یکی از مهم ترین اختلاف ها دیده می شود: در روایت ابن هشام و طبری، نقل روایت بعد از سؤال «مَن رَجُلٌ یَخْرُجُ بِنا علی طریقٍ غَیرِ طریقِهِم الّتی هُم بِها؟» قطع می شود. روایت دیگری به نقل از عبداللّه بن ابی بکر ذکر می شود که حاوی پاسخ به این سؤال است: «أَنا یا رَسولَ اللّه». ابن حنبل این عبارت را در خبر نمی آورد. این سؤال مسلّما بخشی از روایت زهری نیست، چرا که فقط در ارتباط با پاسخ بعد از آن معنی می دهد. به نظر می رسد ابن اسحاق روایت زهری را تغییر داده باشد تا آن را با یک شرح قابل فهم ترکیب کند. از آن جا که دو تن از شاگردان ابن اسحاق این قطعه را نقل می کنند، در حقیقت به نظر می رسد به ابن اسحاق باز می گردد. این که آیا صورت دیگر روایت نیز به ابن اسحاق برمی گردد، یا ابن حنبل یا منبع او این مغایرت را حذف کرده اند، نمی تواند در این جا محرز شود.

۳- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۰؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۲؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۱؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۲؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴.

۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۲؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴.

۷- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۳؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴؛ در این جا مغایرت دیگری را می توان دید: ابن حنبل خبر می دهد که خراش بن امیّه و عثمان به مکّه اعزام می شوند. ابن هشام این خبر را با اِسناد متفاوتی ذکر می کند.

مخالفت خود را با پیمان ابراز می دارد(۱). این معاهده شامل نکات زیر است: ترک مخاصمه ده ساله؛ التزامی یک جانبه برای مسلمانان دایر بر تسلیم فراریان از مکّه به قریش؛ موافقت بـا آشتی متقابل و خودداری از جنگ (عیب مکفوفه)(۲)، و توافقی دایر برآن که هیچ حمله ای به یکدیگر نخواهند کرد (لا اسلال و لا اغلال)(۳)؛ هر قبیله ای آزاد است که یا با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله یا با قریش هم پیمان شود؛ مسلمانان باید این بار عقب نشینی کنند امّا می توانند سال بعد به مدت سه روز وارد مکّه شوند(۴). پس از امضای معاهـده، ابو جندل در بند و زنجیر به حضـرت محمّد صلی الله علیه و آله پناه می آورد، امّا به پدرش سهیل تسلیم می شود(۵). نام شاهدان معاهده ذکر، و از علی علیه السلام به عنوان کاتب معاهده نام برده می شود(۶). پس از انعقاد معاهده، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آداب قربانی را به

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۶؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۵؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱. بیهقی از اعتراضات ذکری به میان نمی آورد.

۲- See Lane, An Arabic-English Lexicon, London, ۱۸۶۳-۹۳, s. v. `-y-b.

۳- ترجمه لین از عبـارت لاـ اسـلال و لاـ اغلال به صورت «نه خیـانت یا پیمان شـکنی، و نه رشوه یا: و نه دزدی وجود خواهد داشت» به نظر نمی رسـد درست باشـد. مـوتزکی در گفت و گـویی خصوصـی به من متـذکر شـده است که هم اسلال، و هم اغلال می توانند به معنی «مبارزه» باشند، تعبیری که بسیار مناسبتر به نظر می رسد. ر.ک: Lane, Lexicon, s.v. s-l-l. در ادامه مطلب فقط از عبارات عربی استفاده می شود.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۷؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۶؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱، ۲۲۷. در روایت طبری، ثبت معاهـده و دو عبارت بعدی با اِسـناد متفاوتی نقل می شود بریده - سـفیان بن فروه اسـلمی - محمّد بن کعب قرظی - علقمه بن قیس نخعی - علی بن ابی طالب در صورتی که در روایت دیگر این بخشی از روایت زهری است. بیهقی برای اجزای اصلی معاهده ترتیب متفاوتی ذکر می کند. آزادی برای هم پیمانی در روایت او ذکر نمی شود.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۸؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۷؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۷.

۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۸.

جای می آورد؛ اصحابش از وی پیروی می کنند. در راه بازگشت به مدینه تمام سوره «فتح» بر محمّد صلی الله علیه و آله نازل می شود(۱). روایت با این اظهار نظر زهری به پایان می رسد که در تاریخ اسلام فتحی مهم تر از این نبوده است. در دو سال فاصله میان حدیبیه و فتح مکّه

مردم بیش از هر زمان قبل از آن به اسلام گرویدند(۲). سپس داستان ابو بصیر به دنبال می آید(۳). سرانجام، وقایع مربوط به فرار زنان به مدینه شرح داده می شود. آنان به علّت نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه به قریش تحویل داده نمی شوند(۴). این خبر از منبع مسور و مروان نقل نمی شود، بلکه بخشی از نامه عروه بن زبیر به ابن ابی هنیده(۵)، از ملازمان

خلیفه ولید بن عبدالملک است.

علاوه بر چهار شرح طولانی، ده شرح مختصر وجود دارد که به ابن اسحاق باز می گردد(۶). در این ها، همچون شرح های طولانی، تفاوت هایی در عبارت سازی و در اسامی راویان اصلی به چشم می خورد. با وجود این، شرح های مختصر به قدر کافی به روایات طولانی نزدیک هستند که مؤیّد صحّت اسانید باشند. در یکی از روایات بیهقی، به نظر می رسد اِسناد مربوط به بخش هایی که در روایات دیگر فقط به زهری یا به ابن اسحاق برمی گردد، به مسور و مروان گسترش داده شده است(۷).

در نگاه اول ممکن است شگفت انگیز به نظر آید که روایاتی که به ابن اسحاق

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۶.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۲؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۵۰. در این قطعه و عبارت بعد از آن طبری همان اِسنادی را ذکر می کند که مانند سایر روایات به زهری باز می گردد.

۳- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۳؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۹.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۶.

۵- ابن هشام این نام را، و واقدی و ابن سعد که آنها هم ذکری از این نامه به میان می آورند، نام هنید را می نویسند.

۶- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۴۳۴؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵: باب ۱۶۸. حدیث ۲؛ بلاذری، انساب، ص ۳۵۱؛ ابو عبید، اموال، ص ۱۵۷؛ واحدی، اسباب، ص ۲۸۵ راجع به سوره فتح، ص ۳۱۸ (درباره سوره ممتحنه)؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۹؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹.

۷- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳.

برمی گردند تا چه اندازه با هم فرق دارند، بعضـی قسمت ها اسانید مختلفی دارند، و ترتیب اجزای اصلی تفاوت اندکی دارند، مانند تفاوت در موادّ معاهده. تفاوت های جزئی تر مشترک اند: حروف اضافه متفاوت، حذف تک کلمات، حذف بخشـی از یـک نام، کاربرد احترامات دینی از قبیل صلّی اللّه علیه و سلّم، رضـی اللّه عنه، و غیره؛ در برخی نسـخه های بـدل جمله هایی کامل حذف شده است. در خصوص پراکندگی این تفاوت ها، نمی توان مشـخّص کرد که بعضی روایات به یکدیگر نزدیک ترند تا روایات دیگر. این نکته نشان می دهد که اینها به احتمال زیاد جدای از یکدیگر به یک منبع (ابن اسحاق) باز

می گردند. در غیر این صورت، انتظار خواهیم داشت این عباراتِ وابسته به یکدیگر به هم نزدیک تر باشند تا به بقیّه.

ابن اسـحاق، بر خلاف پیشینیان خود، به مفهوم دقیق تر کلمه یک کتاب تصنیف کرد. بنابراین، می توانیم از او انتظار یک نقل مکتوب داشته باشیم. با این همه، تفاوت های

مشـهود را نمی توان تنها بر حسب نقل مکتوب توضیح داد. شولر دلیل وجود این مغایرت ها در روایات مختلف را آن می داند که ابن اسحاق، حتّی پس از تألیف کتابش، به

نقل شـفاهی مطالب آن در جلسات درس خود ادامه می داد(۱). در چنین شرایطی، عللگوناگونی ممکن است به ظهور روایات مختلفی منجر شده باشد که توسّط شاگردانش

انتقال یافت؛ تعابیر مختلف ابن اسـحاق در مجالس گوناگون، نگارش های مختلف شاگردان او، یا انتقال های مختلف روایات از آنان به شاگردانشان(۲). تلفیق نقل مکتوبو شـفاهی روایات که در این جا مطرح است چنان که باید و شاید پیدایش روایات مخلتف

را توجیه می کند.

۱- G. Schoeler, ``Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam'', in Der Islam, ۶۲ (۱۹۸۵), ۲۱۲.

۲- - G. Schoeler, ``Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überliefe-rung der Wissenschaften im Islam'', in Der Islam, ۶۶ (۱۹۸۹), ۳۹.

روایت معمر بن راشد

روایت دیگری که مورد بررسی قرار می گیرد روایت معمر بن راشد (وفات، ۱۵۳/۷۷۰) است. در مقایسه با روایت ابن اسحاق، گونه های کمتری از روایت معمر به چشم می خورد. روایات طولانی به دو رشته تقسیم می شوند: یکی آنهایی که عبدالرّزاق نقل می کند (ضبط شده توسّط عبدالرّزاق(۱)، بخاری(۲)، ابن حنبل(۳) و بیهقی(۴))، و گروه دیگر توسّط محمّد بن ثور نقل شده است (ضبط شده توسّط ابو داوود(۵)، و در تفسیر طبری(۶)). طبری در تاریخ خود علاوه بر محمّد بن ثور از عبداللّه بن مبارك به عنوان منبع نام می برد(۷) (ر.ك: شكل ب در ص ۳۶۴: روایاتی كه به معمر باز می گردد.

این روایات به یکدیگر نزدیک ترند تا روایت ابن اسحاق. همه شرح ها کامل نیستند امّا ترتیب اجزای اصلی در تمام آنها یکسان است. کامل ترین شرح ها مربوط به عبدالرّزاق، تفسیر طبری، ابن حنبل، و بیهقی است. چند اختلاف وجود دارد (عمدتا حروف اضافه متفاوت، استفاده از لغت «نبی» به جای «رسول اللّه» و حذف چند تک واژه) امّا اینها وجود یک نسخه اصلی به قلم معمر را مورد تردید قرار نمی دهند. برخی از این مغایرت ها را می توان به روشنی اشتباه در نسخه برداری دانست، از قبیل فاصل(۸) به

جای قاضا(۹)، یا مِن قصّته(۱۰) به عوض مِن قضّیهٍ(۱۱). در این موارد، شباهت شکل حروف

۱- عبدالرّزاق، مصنّف، ج ۵ ص ۳۳۰ و بعد.

۲- بُخاری، جامع، کتاب ۱۵، باب ۵۴.

۳- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۸ و بعد.

۴- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۱۸ و بعد.

۵- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵، باب ۱۶۸، حدیث ۱.

۶- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸-۵۶ درباره آیه ۲۴ سوره فتح.

۷- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۹، ۱۵۳۴ تا ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۹، ۱۵۵۱، ۱۵۵۳.

۸- عبدالرّزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۳۸.

۹- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۷.

۱۰- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸.

۱۱- عبدالرّزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۴۰.

اشتباهات در نسخه برداری را توجیه می کند. این مغایرت ها اساسا میان دو رشته ذکر شده پدید می آید (از طریق عبدالرّزاق از یک طرف و از طریق محمّد بن ثور از طرف دیگر) و نه در درون این رشته ها. در هر صورت، این گونه های متفاوت، در مقایسه با گونه های شرح اسحاق، متجانس ترند.

گزارش معمر از وقایع حدیبیه در بعضی نکات با گزارش ابن اسحاق فرق دارد: تعداد اصحاب صدها نفر ذکر می شود. از مقاصد صلح آمیز ذکری به میان نمی آید. در ذوالحلیفه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و اصحابش مُحرِم می شوند و بر گردنِ حیوانات قربانی خود طوق می بندند. محمّد صلی الله علیه و آله دیده وری را اعزام می کند. در عسفان این دیده ور خبر می دهد که قریش هم پیمانان خود را فرا خوانده اند تا از ورود حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به حرم جلوگیری کنند. مسلمانان به چاره اندیشی می پردازند. ابوبکر اظهار می دارد ما به قصد

انجام عمره آمده ایم، نه برای جنگ(1). محمّد صلی الله علیه و آله می گوید خالد بن ولید همراه با سوارانی از قریش در غمیم است. آن حضرت تصمیم می گیرد تغییر مسیر دهد. در حدیبیه شتر حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می ایستد و از پیشروی خودداری می کند، که پیامبر آن را نشانه ای الهی تعبیر می کند. چادر برپا می شود. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله چاه بی آب را احیا می کند. ترتیب فرستادگان قریش اندکی با آنچه در خبر ابن اسحاق آمده است فرق دارد. نخستین نماینده بدیل بن ورقاء است (همان گونه که ابن اسحاق می گوید)، پس از او عروه بن مسعود (ابن اسحاق: در مرتبه چهارم)، با خبری شبیه به خبر ابن اسحاق. نماینده بعدی مردی از کنانه است؛ خبرش شبیه خبر ابن اسحاق از حلیس است. سرانجام، نام مکرز بن حفص ذکر می شود (ابن اسحاق: در مرتبه دوم). سهیل برای عقد معاهده می آید. تفاوت هایی نیز در معاهده در مقایسه با شرح ابن اسحاق دیده می شود. مسلمانان مخالفت خود را با تغییراتی که سهیل در تنظیم قرارداد خواستار آن است، ابراز

۱- عبدالرزّاق در مصنّف خود از ابوبکر ذکری به میان نمی آورد. با این همه، در گونه های دیگر روایت شامل آنهایی که به عبدالرزّاق باز می گردد، از او نام برده می شود. در روایت بخاری این عبارت وجود ندارد. امّا بخاری این قطعه را در باب دیگری نقل می کند. جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۸.

می دارنـد. با وجود این، به فرمان حضـرت محمّـد صـلی الله علیه و آله این تغییرات صورت می گیرد. این پیمان فقط شامل دو نکته است: عمره که باید سال بعد انجام شود و مادّه مربوط به تسلیم

پناهندگان (که اعتراض مسلمانان را برمی انگیزد). از ترک مخاصمه سخنی گفته نمی شود. هنگامی که ابو جندل تحویل داده می شود، مکرز بن حفص موافقت می کنـد تـا از او حمـایت کنـد. اعتراض عمر فقـط بعـد از انعقـاد پیمان و تسـلیم ابو جنـدل صورت می گیرد. نامی از شاهدان ذکر نمی شود و مشـخّص نیست کاتب معاهده چه کسـی بود. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به اصـحابش دسـتور می دهد مراسم قربانی را اجرا کنند، که آنها فقط پس از آن که حضـرت محمّد صلی الله علیه و آله به توصـیه ام سلمه سرمشق آنان می شود، این کار را انجام می دهند. در حالی که مسلمانان هنوز در حدیبیه هستند، تعدادی از زنان مکّه فرار

می کنند تا به آنان ملحق شوند. آیه ۱۰ سوره ممتحنه نازل می شود و زنان باز گردانـده نمی شوند. عمر دو تن از زنان خود را طلاق می دهد. وقایع پیرامون ابوبصـیر یک به یک برشمرده می شوند. پس از آن که قریش از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله تقاضا می کنند به او اجازه ورود به مدینه بدهد، آیات ۲۴ تا ۲۶ سوره فتح نازل می شود.

چندین روایت کوتاه تر از شـرح معمر وجود دارد(۱). عبارت بندی تقریبا در تمام موارد مشابهِ قطعه های متناظر در شـرح های طولانی است. در دو مورد این روایت با اسـتناد به یک راوی اصـلیِ متفاوت نقل می شود: ابن حنبل و طبری هر یک روایتی را ثبت می کنند که به عبداللّه بن مبارک – معمر – زهری – قاسم بن محمّد باز می گردد(۲). این

روایت وقـایع مربوط به ابو بصـیر را خبر می دهـد و در روایت طبری، اعتراض عمر را نیز ثبت می کنـد. این دوگونه روایت در قطعه های متناظر، عبارت بندی های یک سانی دارند و

۱- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۷ و ۳۳۱؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸؛ بیهقی، سنن، ج ۷، ص ۱۸۱، ج ۹، ص ۲۲۸، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ بخاری، جامع، کتاب ۲۵، باب ۱۷۵، حدیث ۱ و باب ۱۰۷، حدیث ۱؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۳۹، باب ۹، حدیث ۲۴؛ نسائی، سنن، کتاب ۲۴، باب ۶۲؛ نیز ر.ک: مزّی، تحفه، ج ۸، ص ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۸۳.

۲- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۳۱؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸.

با عبارت بندی سایر شرح ها اندکی متفاوتند.

روایت عبدالرحمان بن عبدالعزیز

روایت طولانی دیگری به نقل از زهری در کنار روایات ابن اسحاق و معمر وجود دارد، یعنی، روایت عبدالرحمان بن عبدالعزیز (وفات، ۱۶۲/۷۷۸-۷۷۹). فقط یک روایت از شرح او موجود است(۱). (من شرحی مختصر به نقل از ابن سعد را که هیچ وجه اشتراکی با شرح طولانی ندارد مستثنی می کنم)(۲). بنابراین، نتیجه گیری های حاصل از این روایت را باید با احتیاط تلقّی کرد، زیرا فقدان شرح هایی مشابه، تشخیص این مطلب

را غیر ممکن می کند که کدام اجزای اصلی به کدام مرحله در جریان انتقال باز می گردد.

به طور کّلی ساختار روایت او شبیه ساختارهای روایات معمر و ابن اسحاق است، هر چند مغایرت های آشکاری به چشم می خورد. عبارت بندی آن با شرح های دیگر تفاوتی قابل ملاحظه دارد. رئوس مطالب گزارش او به قرار زیر است: حضرت محمّد صلی الله علیه و آله همراه

با ۱۸۰۰ نفر از صحابه عازم مکّه می شود. او یک دیده ور از اعضای بنی خزاعه را روانه

می کند. در غدیر، در ناحیه عسفان، این دیده ور خبر می دهد که قریش احابیش خود را فرا خوانده اند تا همراه آنان بجنگند و این که آنان غلامان خود را آزاد و به آنها خزیر(۳) تعارف کرده اند. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله متذکّر می شود که خالد بن ولید در غمیم است. بنابراین، آن حضرت تصمیم می گیرد از طریق بلدح تغییر مسیر دهد. شتر وی می ایستد و از پیشروی سر باز می زند، که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آن را از آیات الهی تعبیر می کند. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله چاه خشک را با استفاده از تیری احیا می کند. ترتیب نام نمایندگان

۱- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۴۴۴.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۱۶۸.

۳- غذایی که از گوشت و آرد تهیّه می شود. (ر.ک: E. Fagnan, Abou Yousouf Ya'koub. Le Livre de L'impot foncier (Kitāb el-Kharādj), trans. into French and comm. E. Fagnan, Paris, ۱۹۲۱, ۳۲۰). [خزیر: قسمتی از آش و آبگوشت؛ خزیره، سبوس با، سبوب وا، سبوسابه - نقل از لغت نامه دهخدا - م.].

همـان است که در خبر معمر نقـل شـده است امّـا، برخلاـف خبر معمر، نـام حلیس ذکر می شود. مسـلمانان به تغییرات صورت گرفته در مفاد معاهـده اعتراض می کننـد. اعتراض عمر قبل از اشاره به مفاد معاهده (چنان که در خبر ابن اسـحاق آمده است) ذکر می شود. او ابتـدا به حضـرت محمّـد صـلی الله علیه و آله، و پس از آن به ابوبکر اعتراض می کند (چنان که در خبر معمر آمـده است). مطابق خبر معمر، پیمان فقط مشـتمل بر موادّی است مربوط به تسـلیم کردن پناهنـدگان و زیارت حج. این بخش بیشترین اختلاف ها را با شـرح های دیگر نشان می دهـد. بر طبق گفته عبدالرحمان، هر یک از دو طرف باید پناهندگان طرف دیگر را تسـلیم می کرد. هم تسلیم ابو جندل و هم وقایع پیرامون ابو بصیر در این جا گزارش می شود. پس از آن، عمره مطرح می شود که قریش اصـرار بر انجام آن در سال بعـد دارنـد. بعـد از آن فرمان اجرای مراسم قربانی می آیـد که اطاعت آن فقط پس از آن صورت می گیرد که حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله به توصـیه امّ سـلمه برای سـرمشق شدن عمل می کند. این روایت با دو عبارت از زهری پایان می یابد: او خبر می دهد که هفتاد حیوان قربانی شدند،

و غنائم خیبر به هجده قسمت، هر یک سهمیِ صد نفر از آنهایی که در حدیبیه حضور داشتند، تقسیم شد.

روایت عبـدالرحمان تفـاوت هـایی چشـمگیر را با روایات ابن اسـحاق و معمر به نقل از زهری نشان می دهـد. علاوه بر تفاوت های مربوط به مادّه تسـلیم در معاهده، یک تغییر مهم در وضع داسـتان ابو بصـیر (با توجّه به عناصر اصلی دیگر) و نبود داستان زنانی که به

مدینه آمدند، دیده می شود. مورد اخیر ممکن است به علّت کامل نبودن این شرح باشد. از طرف دیگر، جمله بندی در بعضی قسمت ها با روایات معمر و ابن اسحاق یکسان است.

روایات دیگر

علاـوه بر این سه روایت طولاـنی، چنـد روایت کوتـاه تر موجود است که به زهری باز می گردد (ر.ک شـکل ج در ص ۳۶۵: روایاتی که به زهری باز می گردد). تعدادی از این

روایات کوتاه به سفیان (ابن عُیینه) - زهری برمی گردد(۱). تمام این شرح ها در عبارت بندی شبیه به آغاز شرح معمر است. از آن رو که این روایات فقط از چند جمله تشکیل می شوند، گرفتن نتایجی گسترده از آنها مقدور نیست. با وجود این، احتمال دارد معمر و سفیان روایات یکسانی را از زهری نقل کرده باشند. احتمالاً سفیان (دست کم بخشی از) شرح خود را از معمر گرفته باشد، چنان که در یک حدیث به آن اشاره می شود(۲).

سایر روایات مختصر همگی از نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه و آمدن زنانی نزد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله پس از امضای معاهده سخن می گویند(۳). بخش هایی از این روایات با استناد به عروه - خاله اش عایشه نقل می شوند. یکی از این حدیث ها(۴) حاوی بیانی است از عایشه درباره بیعت زنان که تا آن جا که بیعت النساء، مبتنی بر آیه ۱۲ سوره ممتحنه، معمولاً ـ با ملاقات های عقبه مرتبط می شود، جالب توجّه است(۵). نامه ای که عروه در پاسخ به سؤال خلیفه عبدالملک نوشت نیز از آیه ۱۰ سوره ممتحنه و وقایع مربوط به آن سخن می گوید. ابن اسحاق بخشی از آن را نقل می کند؛ شرح های طولانی تر را

۱- بیهقی، سنن، ج ۵، ص ۲۳۵؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳، ۳۲۸؛ ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۱۴، ص ۴۴۰؛ بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث های ۱۰ و ۲۸؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۱۵، حدیث ۳.

۲- عموما شاگردان زهری روایات او را با عباراتی متفاوت روایه بالمعنی نقل می کنند. بنابراین، هنگامی که دو تن از شاگردانش عبارت بندی یکسانی ارائه می کنند می تواند نشانه آن باشد که یکی از آنها روایت را از دیگری رونویسی کرده است. چنان کاری خاصّه در این مورد محتمل است، با توجّه به اشاره صریح سفیان به تأیید روایت خود توسّط معمر (حَفِظتُ بَعْضَهُ و ثَبَّتَنی معمر، بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۸).

۳- بخاری، جامع، کتاب ۵۴، باب ۱ و ۱۵، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۹؛ بیهقی، سنن، ج ۷، ص ۱۷۰، ج ۹، ص ۲۲۸.

۴- بخاری، جامع، کتاب ۵۴، باب ۱؛ ر.ک: بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۸.

۵- برای نمونه، ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۴، خاصّه ص ۴۳۴.

واقدی(۱) و ابن سعد(۲) ثبت کرده اند. شخص اخیر همچنین شرح دیگری از عبدالرحمان دارد که فقط به زهری باز می گردد(۳).

خلاصه: روایت زهری

اجازه می خواهم نتایج حاصل از بررسی شرح هایی را که به زهری باز می گردد، خلاصه کنم. ترتیب اجزای اصلی شرح های طولانی مختلف تقریبا یک سان است: عزیمت [به مکّه] (عنصر ج شرح مأخذ)، پی بردن مسلمانان به این نکته که قریش قصد دارند مانع آنان از ورود به مکّه شوند (ه)، تغییر مسیر از طریق حدیبیه، امتناع شتر از

پیشروی (و)، کمیابی آب (ز)، مذاکره با قریش (ح)، انعقاد پیمان صلح (ی / ک)، ابو جندل (ل)، قربانی و تراشیدن سر (م)، ابو بصیر (س)، و آمدن زنان به مکّه (ع). واقعه ضمنیِ آمدن زنان، گاه پیش از واقعه ابو بصیر ذکر می شود؛ این نکته به طور کلّی در شرح

عبدالرّحمان دیده نمی شود. علاوه بر این، ابن اسحاق نزول سوره فتح را خبر می دهد (ن)، و معمر مُحرم شدن را ذکر می کند (ب).

هر چند نکات عمده کلّی یکسان است، در جزئیات تفاوت هایی به چشم می خورد. ترتیب نام نمایندگان متفاوت است، و اعتراض عمر در زمان هایی مختلف صورت می گیرد. در شرح عبدالرّحمان وقایع ضمنی ابو جندل و ابو بصیر تلفیق شده است. مغایرت هایی محتوایی نیز دیده می شود. تعداد صحابه در شرح معمر چند صد نفر، در ابن اسحاق هفتصد نفر، و در روایت عبدالرّحمان هزار و هشتصد نفر است. این مغایرت را می توان چنین توضیح داد: عبدالرحمان بین شرکت کنندگان در واقعه حدیبیه و غنائم جنگی خیبر، که مطابق خبرهای دیگر به هجده قسمت تقسیم، و در میان کسانی که در

۱- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۳۱.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۷-۶.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۱۶۸.

عملیّات حدیبیه شرکت کردند توزیع شد، پیوند برقرار می کند(۱). از طرف دیگر، به نظر می رسد عدد هفتصد ابن اسحاق نمونه ای از اهمیّت غالبا نمادین عدد هفت در ادبیّات اسلامی باشد(۲). یک مغایرت مهم دیگر مادّه مربوط به تسلیم کردن پناهندگان است. عبدالرّحمان آن را التزامی متقابل توصیف می کند، در حالی که تمام اخبار دیگر آن

را التزام یک جانبه مسلمانان می دانند. محتمل به نظر می رسد که عبدالرّحمان یا شاگردش خالد بن مخلّد کوشیده اند تا این خبر را برای مسلمانان خوشایندتر کنند. تعدّد

اخبار حاکی از التزام یک جانبه، احتمال متقابل بودن آن را بسیار ضعیف می کند. به علاوه، توضیح این که چگونه خبری جعلی به ضرر مسلمانان توانسته است در حدّی گسترده تصدیق شود، کاری دشوار است. اختلاف خبرهای گوناگون بیشتر از آن است که بازسازی عبارت بندی خبر زهری امکان پذیر باشد. با این همه، اجزای اصلی فوق الذّکر، به استثنای آنهایی که ابن اسحاق یا معمر ذکر می کنند، بی تردید به زهری باز می گردد.

از بررسی اسانید نتایج بیشتری حاصل می شود. بیشتر روایات زهری به عروه - مسور و مروان برمی گردد، در حالی که برخی از آنها فقط به مسعود باز می گردد. نشانه هایی وجود دارد که عروه اخبار مختلفی را به صورت یک روایت واحد تلفیق کرده است. برای نمونه، برخی عناصر گنجانده شده در روایت طولانی منسوب به مسور و مروان ممکن است به عایشه به عنوان راوی اصلی باز گردد، به ویژه آنهایی که به وقایع مربوط به نزول

آیه ۱۰ سوره ممتحنه و پناه آوردن زنان به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله پس از ترک مخاصمه

ص:۳۵۴

۱- برای نمونه، ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲- ر.ک: به مقاله کنراد: L.I. Conrad, ``Seven and the Tasb: On the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in JESHO, ۳۱ (۱۹۸۸), برای نمونه، در ص ۴۸: «در حدیث مثال های بسیار بیشتری وجود دارد [...] که نشان می دهد چگونه از نمادگری هفت برای بیان تعداد زیاد به شیوه ای کلّی، یا برای اشاره به وجود تأثیر ملکوتی در جریان امور بشر استفاده می شود». در این مورد ممکن است این هر دو انگیزه دخیل بوده باشد.

می پردازند. این عناصر همچنین به عنوان روایاتی مستقل به چشم می خورد که راوی اصلی آن عایشه است، و در گونه های دیگری از روایت مسور و مروان، نام عایشه به عنوان راوی این اجزای اصلی ذکر می شود. همین نکته درباره زهری صدق می کند که احتمالاً ـ نه فقط از خبر عروه استفاده کرده، بلکه اطلاعاتی از قاسم بن محمّد را نیز مورد استفاده قرار داده است. در برخی از شرح های طولانی که فقط به مسور و مروان منسوب است، این اخبار گنجانده می شود. شاید اخباری در اصل مستقل، در این مورد با هم ترکیب، و به فقدان اسانید گوناگون، غیر از آنهایی که به مسور و مروان باز می گردد، منجر

شده باشد.

اظهار نظری مشابه در مورد روایات ابن اسحاق صادق است. بعضی قسمت های مختلف روایت او از مسور و مروان با اسانیدی نقل می شود که به راویانی غیر از مسور و

مروان باز می گردد. به احتمال زیاد، اسانید در این موارد از میان رفته اند و بنابراین، با تلفیق اخباری در اصل جداگانه، روایتی یگاه به وجود آمده است.

موتزکی پدیده های مشابهی را در روایتی دیگر مشاهده کرد. او متوجه دو جریان شد: (الف) فقدان اسانید: دو روایت در اصل جدا از هم به صورت یک روایت تلفیق می شوند، امّا فقط یکی از اسانید باقی می ماند(۱)؛ (ب) افزایش اسانید: خبری تلفیقشده به نقل از ترکیب کننده خبرِ تلفیقی از یک طرف، و نقل به استناد یکی از راویان اصلی، از طرف دیگر(۲).

۲. روایت هشام بن عروه

مضمون روایت زهری را بازسازی کردیم، شرحی که قریب صد سال پس از وقوع رویدادهایی که توصیف می کند، رواج داشت. مضمون خبر عروه بن زبیر، شخصی که یک نسل به وقایع نزدیک تر بود، نیز می تواند بازسازی شود. بدین منظور، شرح هایی را

۱- H. Motzki, ``Der Fiqh des -Zuhr: die Quellenproblematik", in Der Islam, ۶۸ (۱۹۹۱), ۳۹.

۲- Ibid, ۳۴-۳۸.

که مستقل از زهری به عروه باز می گردد بررسی، و آنها را با شرح زهری مقایسه خواهیم کرد.

ابتدا روایت هشام (وفات، ۱۴۶/۷۶۳)، پسر عروه، را در نظر بگیریم (ر.ک: شکل د در ص ۳۶۶: روایاتی که به عروه بن زبیر باز می گردد). خبر او را ابن ابی شیبه(۱) و ابو یوسف(۲) ثبت کرده اند. شرح ابن ابی شیبه ناقص، و تقریبا دو سوم شرح ابو یوسف است. از آن جا که عبارت بندی این دو روایت تا حدّ زیادی یکسان است، می توانیم نتیجه

بگیریم که هشام شرحی مکتوب داشته است. ابو یوسف علاوه بر هشام بن عروه، از ابن اسحاق و کلبی هم به عنوان منابع خبر خود نام می برد(۳). با وجود این، بیشتر عبارات از نحوه بیان هشام تبعیت می کند که ابن ابی شیبه آن را ثبت کرده است.

مغایرت های قابل توجّهی با شرح زهری به چشم می خورد. هشام تاریخ وقایع را ماه شوّال ذکر می کند، در حالی که در روایت تاریخی اسلامی بعد از آن، عموما تاریخ مورد تأیید این وقایع ذوالقعده است. هشام تعداد صحابه ای را که در مبارزه شرکت کردند ذکر

نمی کند. در عسفان مردانی(۴) از بنی کعب خبر می دهند که قریش احابیش خود را گرد آورده و به آنها خزیر تعارف کرده اند به قصد آن که مانع رسیدن حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به

مکّه شوند. مسلمانان پس از ترک عسفان با خالد بن ولید روبرو می شوند و بنابراین، از

طریق غمیم تغییر مسیر می دهند. آنان بحث می کنند که آیا به سوی مکّه پیش روند یا به

احابیش هجوم برند. ابوبکر حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را ترغیب می کند تا مستقیما به سوی مکّه پیش روند. مقداد متذکّر می شود که مسلمانان، بر خلاف یهودیان، نخواهند گذاشت پیامبرشان تنها بجنگد. در مرز حریم حرم شتر می ایستد و از پیشروی سر باز می زند، که

حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آن را به نشانه ای الهی تعبیر می کند. تغییر مسیر دیگری از طریق ذات

۱- ابن ابی شیبه، مصنّف، ج ۲۴، ص ۴۲۹.

۲- ابو یوسف، خراج، ص ۱۲۸-۱۳۰.

۳- ابو یوسف، خراج، ص ۱۲۸.

۴- مطابق روایت ابن ابی شیبه، فقط یک مرد.

الحنظل به حدیبیه انجام می شود. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با استفاده از تیری چاه خشک را احیا می کند. ترغیب نمایندگان با روایات زهری تغییری قابل ملاحظه دارد و بعضی از اسامی متفاوت اند. در حالی که در روایات زهری یکی از نمایندگان حلیس نام دارد، این روایت او را مردی از بنی حلیس (یا بنی حلس) ذکر می کند. از بُدیل بن ورقاء اصلاً نام

برده نمی شود. نخستین نماینده، مرد سابق الذّکر از بنی حلیس / بنی حلس است. پس از او عروه بن مسعود. مکرز بن حفص و سهیل هر دو به منظور عقد یک معاهده با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به مذاکره می پردازند. معاهده متشکّل از موضوع هایی است بیشتر از آنچه در شرح معمر آمده است. از آن جمله مادّه لاـ اِسلال و لاـ اِغلال و عیب مکفوفه(۱)، امّا از ترک مخاصمه ذکری به میان نمی آورد. مانند شرح ابن اسحاق، هیچ اعتراضی از جانب مسلمانان نسبت به تغییر عبارات معاهده در آن ثبت نشده است. چنان که در شرح معمر آمده است، مکرز بن حفص با حمایت از ابو جندل موافقت می کند. بقیّه عبارات را فقط ابو یوسف ثبت کرده است، بنابراین نمی توانیم مشخّص کنیم که آنها به هشام باز می گردند یا به کلبی یا ابن اسحاق. آنچه در ادامه می آید این حوادث ضمنی است: قربانی

کردن و تراشیدن سر، موضوع ابی بصیر که مطابق این شرح، پس از امتناع حضرت محمّد صلی الله علیه و آله از موافقت با ورود او به مدینه، به ذوالحلیفه می گریزد، و زنان پناهنده مرتبط با نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه. شرح ابو یوسف در ادامه مطلب به فتح مکّه می پردازد پس از ذکر آن که مفادّ این معاهده تا زمانی که بنو بکر آن را نقض کردند، رعایت می شد.

۳. روایت ابوالاسود

علاوه بر شرح هشام بن عروه، روایت دیگری وجود دارد که مستقل از زهری به عروه باز می گردد: روایت ابوالاسود (وفات، ۱۳۱/۴۷۸). این روایت را ابو عبید(۲)،

۱- درباره این اصطلاحات، ر.ک: یادداشت ۲۶.

۲- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶.

بلاذری(۱)، ابن کثیر(۲)، و مهم تر از همه، ابن حجر عسقلانی که شرح به مراتب مفصل تری را ارائه می کند، ثبت کرده اند(۳). بلاذری شرح مختصری از روایات ابو عبید را دارد. این شرح ها و نیز شرح ابن کثیر اِسنادی دارند که به ابن لهیعه - ابو الاسود باز می گردد، در حالی که ابن حجر اِسنادی را عرضه نمی کند. تمام شرح ها به نقل از عروه در

مقام راوی اصلی بیان می شود. فقط قسمت هایی از شرح ابوالاسود موجود است؛ اینها تفاوت هایی قابل ملاحظه را با تمام شرح های دیگری که در این جا بررسی می شود، نشان می دهند. با تلفیق تمام این قسمت ها به شرح زیر می رسیم:

وقایع به ذوالقعده سال ۶/۶۲۸ برمی گردند(۴). پس از آن که خبر می رسد قریش راه را بسته اند، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله سؤال می کند آیا کسی راهی را به ساحل می شناسد، که فردی به این سؤال پاسخ مثبت می دهد(۵). مسلمانان در هوای گرم به حدیبیه می رسند. در آن جا فقط به یک چاه دسترسی دارند(۶). حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آب دهان خویش را مضمضه می کند، آن را در چاه می ریزد و با تیری هم می زند که در نتیجه چاه پر آب می شود(۷). دو تن از همراهان اوّلین نماینده، بدیل بن ورقاء، نام برده می شوند؛ خارجه بن کرز و یزید بن امیّه(۸). عثمان به مکّه اعزام می شود تا به مسلمانان آن شهر بگوید که آزادی (فرج) آنان نزدیک است(۹). مغیره بن شعبه می کوشد خود را از یکی

۱- بلاذری، انساب، ص ۳۵۱.

۲- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۱۶۴.

۳- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۵۸ و بعد، اعظمی در مجموعه خود از مغازی عروه بن زبیر به روایت از ابوالاسود این روایت ابن حجر را نمی آورد، بلکه حدیث متفاوتی از او نقل می کند. ر.ک: عروه بن زبیر، مغازی، ص ۱۹۲.

۴- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۱۶۴.

۵- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۵۹.

۶- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۱.

۷- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۲.

۸- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۲.

۹- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۴.

از نمایندگان، عروه بن مسعود، پنهان کند(۱). در حالی که مذاکراتی میان سهیل و حضرت محمّد صلی الله علیه و آلهصورت می گیرد، شخصی از یکی از دو گروه سنگی به طرف گروه دیگر می اندازد. گروه ها بر اثر این حادثه به نزاع می پردازند. قریش عثمان و همراهانش را گروگان می گیرند، همان کاری که مسلمانان با سهیل و همراهانش می کنند. در این هنگام بیعت در زیر درختی انجام می شود؛ مسلمانان تعهّد می کنند نگریزند. قریش از این امر آگاه می شوند و خداوند ترس در دل آنان می اندازد (ارعبهم اللّه). در نتیجه، پیمان منعقد،

و آیه ۲۴ سوره فتح به این مناسبت نازل می شود(۲). این معاهده شامل یک ترک مخاصمه به مدّت چهار سال، شرط تسلیم پناهندگان و عبارت لا اسلال و لا اغلال است. به علاوه، توافق می شود مسلمانانی که برای حجّ یا عمره به مکّه می آیند یا در راه جنوب

حرکت می کنند در امان باشند، و نیز افرادی از قریش که در راه خود به شام یا مشرق از

مدینه عبور می کنند ایمن باشند. بنی کعب با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، و بنی کنانه با قریش هم پیمان می شوند(۳). ابو جندل به نزد محمّد صلی الله علیه و آله می گریزد(۴)، امّا به قریش تسلیم می شود. مکرز بن حفص قول می دهد از او حفاظت کند و او را تا چادری همراهی می کند(۵). حضرت محمّد صلی الله علیه و آله دستور می دهد قربانی انجام شود. مسلمانان سعی می کنند تا آنها را به حرم ببرند، امّا قریش مانع آنان از انجام این کار می شوند. بنابراین،

حضرت محمّد صلی الله علیه و آله فرمان می دهد که در بیرون از حرم قربانی کنند(۶). ابو بصیر به دو تن از فرستادگان قریش تسلیم می شود، امّا یکی از آن دو را می کشد و فرار می کند(۷). ابو

۱- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۶.

۲- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۱؛ ر.ک: عروه بن زبیر، مغازی، ص ۱۹۲. ابو عبید فقط بیعت و نزول آیه را خبر می دهد. ر.ک: ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶. در شرح بلاذری، این قسمت از روایت ابو عبید به کلّی وجود ندارد.

۳- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶.

۴- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۱.

۵- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۲.

۶- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۴.

۷- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۸.

جنـدل همراه با هفتاد مرد مسـلمان سوار بر اسب از مکّه می گریزد تا به ابو بصـیر بپیونـدد. آنها در نزدیکی ذوالمروه چادر می زننـد و به کـاروان های قریش که از آن جا می گذرنـد حمله می کننـد. آنان از رفتن به مـدینه اجتناب می ورزنـد تا به قریش تحویل داده نشوند.

قریش ابو سـفیان را نزد حضـرت محمّد صلی الله علیه و آله می فرستند تا از آن حضرت بخواهند که آنان [یاغیان] را در مدینه بپذیرد. مادّه تسـلیم کردن پناهندگان ملغی می شود (وَ مَن خَرَجَ مِنّا إلَیکَ فَهُوَ لَکَ حَلالٌ غَیرُ حَرَجٍ). حضـرت محمّد صـلی الله علیه و آله فراریان را در مدینه می پذیرد(۱).

این شـرح در بخش هـای وسـیعی با سایر روایاتی که به عروه باز می گردد مغایرت دارد. در حالی که بعضـی از اجزای اصـلی البتّه در سایر شـرح ها دیده می شود، اجزای بسیاری وجود دارد که منحصر به این روایت است. مسیر انتقال روایت را در بیشتر قسـمت های آن نمی دانیم. در قسـمت های مختصـری که اسانیـد آن وجود دارد، نام ابن لهیعه، که نقّادان رجال او را محدّثی ضعیف می شـمارند، نمایان است(۲). شایـد او مسؤول این شـرحباشد. شواهـدی چند وجود دارد که روایات ابوالاسود به عروه بن زبیر برنمی گردد یـا، دست کم، شامـل مطـالبی از منابع دیگر نیز هست. نخست آن که این اجزای اضافی هرگز در حـدیث دیگری به روایت از عروه نقل نمی شود. آنها در شـرح های راجع به حـدیبیه دیـده می شونـد، امّا نه در آنهایی که به عروه باز می گردنـد. شـباهت هایی با سایر شـرح ها را می توان نشان داد. برای نمونه، نکته اصـلی کمبود آب در حـدیبیه شـباهت های زیادی را با

شرح واقدی نشان می دهد(۳). هم واقدی و هم ابوالاسود(۴) گرمای زیاد (حرّ شدید) در حدیبیه را ذکر می کنند. قریش همه چاه ها جز یکی را در اختیار می گیرند (واقدی: إنّما

ص:۳۶۰

۱- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۹.

۲ - G. Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin, New York, ۱۹۹۶, ۸۵; see also G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Ḥadth, Cambridge, ۱۹۸۳, ۱۱۰ and ۱۵۵.

۳- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۷۷.

۴- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۱.

هی بئر واحده و قد سبق المشرکون (...) علی میامها؛ ابوالاسود: وَ سَبَقَتْ قریش اِلَی الماء

(...) وَ لَیسَ بِها اِلاّ بِئر واحده)؛ حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آب دهان خود را مضمضه می کند و در چاه می ریزد (صَبَّه فِی البِئر) و چنان که از سایر شرح ها برمی آید، آن را با تیری هم می زند. در این موارد، شرح های ابوالاسود و واقدی از هر دو جنبه محتوا و عبارت بندی

با یکدیگر مطابقت زیادی دارند. بنابراین، احتمال دارد بی ارتباط با یکدیگر نباشند. هیچ

یک از مجموعه های مهم احادیث، شرح ابوالاسود را ثبت نمی کنند؛ آثار تاریخ نگارانه مهم نیز، غیر از استشهاد ابن کثیر از ابوالاسود درباره تاریخ (ذوالقعده)، از او نقل قول نمی کنند. این تنها موردی نیست که در آن روایتی از ابوالاسود با سایر شرح ها هماهنگی

ندارد: شولر مسأله مشابهی را در روایت دیگری مشاهده کرد. در آن مورد هم نسخه ای که به ابن لهیعه - ابوالاسود باز می گردد مغایرت های چشمگیری با سایر شرح ها دارد(1). قسمت هایی از روایت ابوالاسود وجود شاخ و برگ هایی را آشکار می سازد کهممکن است دال بر متأخّر بودن روایت باشد.

با در نظر گرفتن این حقایق، محتمل به نظر می رسد که این روایت به عروه باز نگردد؛ و هرچند ممکن است حاوی عناصری از شرح عروه باشد، این عناصر را نمی توان از اجزای دیگر وارده از سایر روایات جدا کرد.

۴. روایت عروه بن زبیر: نتایج

بنابراین، به منظور بازسازی روایت عروه، دو شرح در اختیار داریم: شرح های هشام بن عروه و زهری. از آن جا که مستقل بودن آنها از یکدیگر آشکار شده است، اجزای اصلی موجود در هر دو شرح به احتمال زیاد به عروه باز می گردد. این عناصر عبارتند از: عزیمت (ج)؛ اطّلاعات خالد بن ولید (ه)؛ تغییر مسیر از طریق حدیبیه، جایی

که شتر از حرکت باز می ایستد و از پیشروی خودداری می کند (و)؛ کمیابی آب در آغاز و تهیّه بعدی آب (ز)؛ نمایندگان مختلف قریش (ح)؛ انعقاد پیمان با سهیل (ی)؛ اجزای

۱- Schoeler, Charakter und Authentie, ۸۱-۸۵.

اصلی معاهده: مادّه تسلیم کردن پناهندگان، احتمالاً توافق بر انجام عمره در سال بعد، احتمالاً توافق بر آزادی ایجاد هم پیمانی (بخش هایی از ک)؛ ابو جندل (ل)؛ قربانی و تراشیدن سر (م)؛ ابو بصیر (س) و نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه مرتبط با زمانی که به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله پناه آوردند (ع). به احتمال زیاد تعدادی از عناصر دیگر به عروه باز می گردد، زیرا می توان آنها را در روایاتی هم از زهری و هم از هشام یافت، برای نمونه،

حمایت مکرز از ابو جندل، و عبارات لا اسلال و لا اغلال و عیب مکفوفه.

عروه از مشهورترین عالمان اوّلیّه ای است که به شرح مغازی پرداخت. بنابراین، می توانیم فرض کنیم که شرح او خبری را منعکس می کند که در نیمه دوم قرن اول هجری درباره حدیبیه شایع بود. امّا ضرورتی ندارد که روایت او الزاما توصیف رویدادی باشد که واقعا اتفاق افتاده است. احتمال دارد در جریان انتقال خبر از شاهدان عینی به عروه

تغییراتی پدید آمده باشد(۱).

گزارش عروه یک دست نیست بلکه ترکیبی از چند خبر کوتاه تر است. چنین نکته ای را این حقیقت نشان می دهد که بعضی اجزای اصلی به طور جداگانه، و در برخی موارد با اسانیدی مختلف، نقل می شوند، و این که ترتیب اجزای اصلی در شرح های متفاوت با یکدیگر فرق دارند. در شرح های طولانی، این خبرهای جداگانه با استفاده از الفاظی چون ثُمَّ (سپس) به هم پیوسته شده اند. دست کم بعضی از این پیوستگی ها ناشی از خود عروه است، زیرا زهری و هشام عناصر یکسان را غالبا به ترتیبی یکسان ثبت می کنند. تشخیص این که آیا عناصر مختلف در اصل متعلّق به یکدیگر بودند یا نه غیر ممکن است(۲). از آن جا که خبرهای دیگری در اختیار نداریم که به منابع عروه نزدیک باشد،تعیین این که عروه هنگام تألیف گزارش خود چه تغییرات عمده ای در آن داد، آیا به

۱- Cf. S. Leder, ``The Literary Use of the Khabar. A Basic Form of Historical Writing", in A. Cameron and L.I. Conrad, eds., The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material, Princeton, ۱۹۹۲, ۲۷۸ f.

۲- Cf. A. Noth, The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study, Princeton, ۱۹۹۴, ۱۷۶.

مختصر سازی آنها پرداخت یا گزارش هایی متناقض را هماهنگ کرد، امری محال است. بنابراین، کاوش بیشتر در قریب نیم قرن پیشتر که عروه را از این رویدادها جدا می کند

کاری دشوار است.

بررسی مطالب عروه در این که گزارش او توصیف وقایعی باشد که حقیقتا رخ داده است، تردیدهای قابل توجهی را وارد می آورد. نقش پیامبر صلی الله علیه و آله دستخوش تغییر شده است. آن حضرت به شکلی معجزه آسا چاه خشک را احیا می کند. معجزات مرتبط با آب در ادبیّات اساطیری راجع به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله مضمونی متداول است و در مواردی گوناگون با آن مواجه می شویم(۱). از عروه

بن مسعود نقل می شود که او هیچ حاکمی را ندیده است که قومش او را چنان احترام کنند که اصحاب محمّد صلی الله علیه و آله آن حضرت را

محترم می شمارند. این نکته در شرح ابن اسحاق با آب و تاب بیشتری ذکر می شود(۲). این تجلیل ها و تغییر سیماها را می توان در قدیمی ترین شرح ها مشاهده کرد که تشخیص آنچه را به راستی اتّفاق افتاده است، دشوار می کند.

علاوه بر این، نشانه هایی از برخورد تکلّف آمیز با موضوع، جنبه تاریخی وقایع را مورد تردید قرار می دهد. در تمام شرح ها تکرار دوباره و سه باره مطلب دیده می شود و

این احتمال را به وجود می آورد که خبر عروه نشان از نوعی برخورد تکلّف آمیز داشته باشد. برای نمونه، اعتراض عمر حاوی سه سؤال است که دوبار مطرح می شود، به مسلمانان سه بار دستور اجرای آداب قربانی داده می شود تا آن را اجابت می کنند، و نمایندگان قریش هر بار با عبارات قالبی یکسانی مورد خطاب قرار می گیرند.

ایفاگران نقش از طرف مسلمانان دو تن از خلفای آینده، ابوبکر و عمر، و مغیره بن

۱- ر.ک : ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۲۷؛ نیز ر.ک: T. Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm, ۱۹۱۸, ۴۷ f.; J. Horovitz, ``Zur Muḥammad legende'', in Der Islam, ۵ (۱۹۱۴), ۴۷.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۴. در روایاتی که به زهری باز می گردد مطالب اساطیری بیشتری می توان یافت تا در شرح هشام بن عروه.

شعبه هستند که می تواند دالّ بر یک برداشت بعدی باشد. در شرح ابن اسحاق به علی علیه السلام نقشی عمده داده می شود، یک تحوّل بعدی که احتمالاً ـ ناشی از شخص ابن اسحاق است. در این جا شاید دست کم سه عامل در شکل دهی به این روایت مؤثّر بوده باشند. خلفای «راشدین» را نسل های بعدی سرمشق های خود می شمردند(۱). بنابراین،آنان باید در هر رویدادی نقش های عمده ای را در استنباط این نسل ها ایفا کرده باشند. ذکر نام علی علیه السلام ممکن است کوششی با انگیزه سیاسی به منظور مشروعیّت بخشیدن به ادّعای خلافت آن حضرت و حمایت از آن داعیه باشد. سخن آخر آن که استفاده از نام های مشهور به قصد افزایش اعتبار روایات، امری عادی بوده است(۲).

در تحقیقات گذشته، شباهت هایی میان برخی اجزای اصلی روایت حدیبیه و داستان هایی از کتاب مقدس یا سایر منابع نشان داده شده است(۳). اجزای اصلیدیگری به نظر می رسد از جمله موضوع های بحث باشند، یعنی، در روایات مسلمانان

غالبا تکرار می شوند. این نکته پیشتر در مورد معجزه آب چاه گفته شد. ابن اسحاق بیان

می کند که قریش دویست مرد سوار بر اسب را به کراع الغمیم در نزدیکی عسفان روانه کردند. در موقعیّتی دیگر، گفته می شود مسلمانان با دویست مرد سوار بر اسب به عسفان رفته و دو دیده ور را به کراع الغمیم روانه کرده اند(۴). در جمع شرکت کنندگان در عملیّات خیبر نیز گفته می شود که دویست مرد سوار بر اسب حضور داشته اند(۵). به

نظر می رسد بخشی از خبر حدیبیه با تلفیق درون مایه هایی نوشته شد که تا حدّی مستقل

۱- Cf. Noth, The Early... Tradition, ۸۰ also ۱۳۸-۴۲.

۲ - See Noth, The Early... Tradition, ۱۱۱-۲۹, especially ۱۲۸; see also R. Paret, Die legendäre Maghāz-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen, ۱۹۳۰, ۱۹۰-۲۱۱, especially ۲۰۲.

۳ - Dubler / Quarella, ``Ḥudaibiyya", ۷۴, ۷۶; R. Sellheim, ``Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq", in Oriens, ۱۸-۱۹ (۱۹۶۷), ۶۴.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۸۰.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۵۰.

از حدیبیه بود (و نه در وهله اوّل مرتبط با آن).

حال که دیدیم چگونه عقاید و تحریرهای بعدی بر این روایت تأثیر گذاشته است، این سؤال باقی می ماند که چه حوادث تاریخی مبتنی بر واقعیّات را، در صورت وجود داشتن، می توان از آن استخراج کرد. در این جا باید در نظر گرفت که این تحقیق بر روایت

عروه بن زبیر متمرکز است که بخشی از خبری را تشکیل می دهد که به صورت روایت «شرعی» درآمده است. احتمالاً خبرهای دیگری وجود داشته که صرفا توفیق آن را نیافته اند تا به صورت مجموعه درآیند. بنابراین، سعی در بازسازی حقایق تاریخی تنها از

روی شرح عروه ممکن است نتایجی گمراه کننده دربر داشته باشد. با این همه، چنین تلقّی خواهم کرد که برخی اجزای اصلی به احتمال زیاد مبتنی بر وقایع تاریخی اند، به ویژه آنهایی که مسلمانان را به شیوه ای نامطلوب یا به طریقی معرفی می کنند که مغایر

نمونه های معمول است. بدین ترتیب، می توانیم با اطمینان کامل مسلّم بدانیم که پیمانی

دست کم شامل مادّه تسلیم کردن پناهندگان وجود داشته است، زیرا انگیزه آشکاری که جعل آن را توجیه کند به چشم نمی خورد. به نظر می رسد استرداد پناهندگان واقعا صورت گرفته باشد. نام محل هم ممکن است جنبه تاریخی داشته باشد، خاصّه آن که معنی مشخّصی ندارد. با وجود این، تعیین محلّ خاص آن(۱) می تواند حاکی از جعل باشد. تعدادی از عناصر دیگر خبر ممکن است اصلی تاریخی داشته باشند که به هر صورت نمی توان آن را مشخّص کرد. مسأله آن است، چنان که پیشتر دیدیم، روایت عروه ترکیبی از خبرهای مختلف است. بنابراین، تعدادی از عناصری که (به دلیل فقدان انگیزه هایی آشکار برای جعل آنها) به نظر می رسد تاریخی باشند، احتمالاً به روایت مربوط به حدیبیه تعلّق ندارند. اینها ممکن است ملحقات بعدی یا خبرهایی معتبر درباره

وقایعی غیر از رویدادهای حدیبیه باشند.

۱- در حاشیه حرم، ر.ک: Dubler / Quarella, ` ` udaibiyya, ۷۷ .

۲. عروه و ظهور روایت پذیرفته

روایت پذیرفته ای که رؤوس مطالب آن در ابتدای این مقاله آمد عمدتا مبتنی بر خبر عروه است. چندین عنصر را فقط در خبر او می توان یافت. با وجود این، روایت پذیرفته شامل عناصری چند است که به عروه باز نمی گردد. منشأ این مضامین در مطالبی که به دنبال می آید بررسی خواهد شد. در پرتو این تحقیق به ظهور روایت حدیبیه، و از این رو،

به ظهور روایت تاریخی اوّلیه به طور کلّی، خواهیم پرداخت. چنان که خواهیم دید، این روایت بیش از همه متأ ثّر از قرآن و، به میزانی کمتر، تحت تأثیر حدیث بود. نام حدیبیه

در قرآن ذکر نشده است، امّا عموما عقیده بر این است که سوره فتح به آن مناسبت نازل شده است(۱). در این سوره تمام اجزای اصلی روایت پذیرفته را که در خبر عروه وجودندارد، یعنی، بیعه الرّضوان، اعراب بادیه نشین، و رؤیای حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، می توان یافت. با وجود این، آیات مربوط به آن مبهم تر از آن است که بازسازی وقایع را تنها از

روی قرآن میسّر سازد.

آیات ۱۱، ۱۲، ۱۵ و ۱۶ از اعراب بادیه نشین سخن می گوید. اطّلاعاتی که می توان از این آیات به دست آورد، تمام دانسته های ما درباره این عنصر را تشکیل می دهد؛ در روایت تاریخی اسلامی اطّلاعات دیگری به چشم نمی خورد. ابن اسحاق در مقدّمه اش بر وقایع حدیبیه از اعراب بادیه نشین نام می برد، امّا در هیچ یک از روایاتی که نقل می کند از آنان ذکری به میان نمی آید. واقدی هم بدون اِسناد از آنان نام می برد. بنابراین،

نمی دانیم اطّلاعاتش را از کجا به دست آورده است. طبری فقط از ابن اسحاق نقل می کند. در کتاب های حدیث هیچ روایتی دیده نمی شود که از اعراب بادیه نشین نام ببرد.

بنابراین، به نظر می رسد این عنصر در ابتدا جزء روایت نبوده است، و گرنه انتظار می رود

نشانه های دیگری از آن در روایت تاریخی اسلامی دیده شود. با این همه، این عنصر در روایات مربوط به حدیبیه پیش از ابن اسحاق و واقدی یافت نمی شود. همین مطلب

۱- Ali, F.B., ``Al-Ḥudaybiya: An Alternative Version'', p. ۵۴.

درباره رؤیای مورد اشاره در آیه ۲۷ سوره فتح که گفته می شود حضرت محمّد صلی الله علیه و آله پیش از مبارزه دیده است، صدق می کند. عروه ذکری از آن به میان نمی آورد. در بعضی از روایاتِ ابن اسحاق ذکر می شود، امّا نه در مقدّمه اش. واقدی بدون ارائه اِسناد، آن را ذکر می کند. طبری فقط روایت ابن اسحاق را نقل می کند. در این جا هم ظاهرا قرآن تنها منبع

برای این واقعه است. به نظر نمی رسد حتّی آیه قرآن کاملاً با آن تطبیق کند، زیرا آیه

می گوید که این رؤیا از پیش تحقّق یافته بود(۱).

آیات ۱۸ و ۱۹ فتح از بیعت سخن می گوید که گفته می شود با حدیبیه مرتبط است. روایات متعدّدی درباره بیعت وجود دارد. بنابراین جای تعجّب است که عروه آن را ذکر نمی کند. بعید است که این عناصر در ابتدا در روایت عروه وجود داشته، و با این همه به

گونه های دیگر موجود از این روایت راه نیافته باشند. در هیچ یک از روایات هشام بن عروه و زهری ذکری از بیعت دیده نمی شود. و تا آن جا که می دانم با استناد به عروه هم

در هیچ کتاب حدیث، اثر تاریخی، یا تفسیر قرآنی، غیر از اِسناد مشکوک ابوالاسود به عروه، نقل نشده است(۲).

آیا عروه در توجّه به این اجزای اصلی کوتاهی کرده است؟ چنین کاری بسیار بعید است، زیرا بیعت یک جزء مکمّل گزارش در روایت تاریخی بعدی است. روایات متعدّدی اهمیّت برجسته بیعت را که شرکت کنندگان در آن از جهنّم رهایی خواهند یافت(۳)، نشان می دهند و بیعت را نخستین فتح (پیش از فتح مکّه) تلقّی می کنند(۴). به

۱- ر.ک: همان جا، ص ۵۴.

۲- ر.ک: پیشتر درباره روایت ابوالاسود.

۳- برای نمونه، ر.ک: ترمذی، جامع، کتاب ۴۶، باب های ۱۳۲ و ۱۳۳، حدیث های ۳، ۴ (در این مورد تفاوت بین شماره گذاری مزّی و شماره گذاری نسخه مورد استفاده قابل ملاحظه است. در نسخه اخیر، آدرس روایت چنین است: کتاب ۴۶، باب های ۵۸ و ۵۹، حدیث های ۳ و ۴)؛ ابن ماجه، سنن، کتاب ۳۷، باب ۳۳، حدیث ۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۹۶.

۴- ر.ک: بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۴؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۴۰؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳؛ ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۶۶.

سختی می توان باور کرد که خبررسانان عروه این واقعه را ذکر نکرده باشند.

به احتمال زیاد، آیات فوق الذّکر از سوره فتح در اصل به رویدادهایی که عروه نقل کرده است اشاره ندارد، بلکه بعدا در توضیح آن وقایع مورد استفاده قرار گرفته است. نمی توان اثبات کرد که آیا آنها به واقعه دیگری در حدیبیه اشاره می کنند یا نه، یا چرا

برای توضیح وقایع مربوط به خبر عروه از آنها استفاده شد. به نظر می رسد این پیوند در

زمان ابن اسحاق، یا احتمالاً- پیش از آن در دوران زهری، صورت گرفته باشد. در روایت معمر به نقل از زهری، دست کم یک آیه از این سوره ذکر می شود. تنها اشارات قرآنی که به طور مسلّم به خبر عروه باز می گردد، اشاره های مربوط به آیه ۱۰ سوره ممتحنه است.

حقایق دیگری مؤیّد این نظر است که وقایع توصیف شده در سوره فتح - که به باور سنّتی اشاره به حدیبیه دارد - جدای از وقایعی است که عروه نقل می کند: در منابع بررسی شده تقریبا هیچ روایتی مضامین خبر عروه را، از قبیل معاهده، با عناصر قرآنی مرتبط نمی کند. یعقوبی در شرح خود از حدیبیه ذکری از بیعت به میان نمی آورد(۱). روایتی وجود دارد حاکی از آن که رومیان شرقی در روند حدیبیه فارسیان را شکست دادند و خبر آن در روز بیعه الرّضوان به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید(۲). این مستلزم آن است که بینابین دو روز دست کم دو هفته فاصله زمانی بوده باشد. پارِت بر این باور است که دست کم آیه اوّل سوره فتح به بدر اشاره می کند و نه به حدیبیه(۳). روبین روایاتی را ذکرمی کند که به وقایع پس از فتح می پردازد. امّا در زمانی که قریش هنوز مشرکند(۴).

ص:۳۶۸

۱- یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۵۴.

۲- Lecker, ``The Ḥudaybiyya-treaty'', ۹. این روایت دلالت بر آن دارد که بیعت بعد از روز حدیبیه صورت گرفت که به احتمال زیاد روز انعقاد معاهده است، در صورتی که معمولاً- بیعت قبل از معاهده ذکر می شود. با وجود این، نباید بر این روایت بیش از اندازه تأکید شود، چرا که روایاتی متعدّد ترتیب معمول را ذکر می کنند.

۳- R. Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, ۱۹۸۹, ۴۵۱.

۴- U. Rubin, ``Muḥammad's Curse of Mudar and the Blockade of Mecca'', in JESHO, ۳۱ (۱۹۸۸), ۲۵۶.

بنابراین، او چنین نظر می دهد که «فتح» را باید همان پیروزی در خیبر دانست که اندکی پس از عقد معاهده حدیبیه به وقوع پیوست. لکن «فتح» را می توان با بیعت هم یکی دانست در صورتی که آن را جدای از معاهده بدانیم. از قراین آشکار است که معاهده قبلاً منعقد شده بود و این امر یکسان دانستن «فتح» با انعقاد معاهده را ناممکن می کند.

در این جا ملاحظه مجدّد نظر پیشنهادی هاوتینگ مفید است(۱). او مشاهده کرد کهمطالب مربوط به گشودن کعبه در روایات فتح مکّه کمیاب است امّا در سایر متون دیده می شود. وی نتیجه گرفت که این موضوع در اصل جزئی از روایت فتح نبوده، بلکه بعدا به آن افزوده شده است. او همچنین بر اهمیّت لغت «فتح» در ارتباط با مبارزه حدیبیه تأکید ورزید. با ملاحظه یافته های تحقیق حاضر، می توان سه رویداد جداگانه را مسلّم دانست که بعدا به صورت دو خبر با هم تلفیق شدند: (۱) عزیمت به حدیبیه و انعقاد معاهده، (۲) بیعت و گشودن کعبه، احتمالاً مرتبط با نزول سوره فتح، و (۳) فتح مکّه. در

نقل بعدی روایت، برخی عناصر به خبر راجع به حدیبیه افزوده شد (یعنی، بیعت، رؤیای گشودن کعبه، و لغت «فتح» از طریق سوره فتح)، در صورتی که لغت «فتح» (به معنی غلبه و پیروزی) و خبرهای گشودن کعبه در روایت راجع به فتح مکّه گنجانده شد.

این تفکیک سه رویداد جنبه نظری دارد، امّا به توضیح بعضی از نابهنجاری های موجود در خبرهای راجع به حدیبیه، بویژه پاسخ به این سؤال ها که چگونه بیعت (و بنابراین، معاهده) یک پیروزی قلمداد شد، و آیا خالد بن ولید پیش از واقعه حدیبیه اسلام آورد یا نه، کمک خواهد کرد(۲). به هر تقدیر، تفکیک وقایع حدیبیه آن گونه که عروه نقل کرده است از رویدادهای مورد اشاره در سوره فتح محتمل است.

به نظر می رسد عناصر قرآنی فقط در مرحله ای بعدی به روایت تاریخی افزوده شده

۱- See Hawting, ``al-Ḥudaybiyya".

۲- برای نمونه، ر.ک: طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۱. ابن هشام نقل می کند که خالد اندکی پیش از فتح اسلام آورد، امّا عبارت نظیر آن پیش از حدیبیه ذکر می شود. ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۷۶ و بعد.

باشد. این موضوع که آیا، چنان که روبین استدلال می کند، آیاتی از قرآن در تأیید روایات موجود نازل شده است(۱) یا، چنان که کرون عقیده دارد، بعضی وقایع (مانند بیعهالرّضوان) وجود خود را صرفا مدیون تفسیر آیات قرآنی اند(۲)، ارتباطی به تحقیقحاضر ندارد. سوره فتح ممکن است به رویدادی تاریخی اشاره داشته باشد، امّا احتمالاً

نه به واقعه موجود در روایت عروه.

در خصوص حدیث، روایات دیگری درباره حدیبیه موجود است، امّا هیچ یک از آنها از لحاظ اندازه و تعداد عناصر مورد بحث شباهتی به روایت عروه ندارد. بیشتر آنها

از عباراتی کوتاه تشکیل می شوند که به جنبه هایی جداگانه از وقایع مورد ادّعا در حدیبیه

می پردازند. مضامین اصلی از بعضی جهات به شرع یا انواع دیگری از حدیث (مانند فضائل) مربوطند. اظهار زمن(۳) درباره بخاری به همه مجموعه احادیث مربوطمی شود:

به نظر می رسد بخاری خبری (یا خبرهایی) از حدیبیه را مسلّم می داند؛ امّا خود روایات او خبری را تشکیل نمی دهند. [...] آنها درباره حدیبیه نیستند. ارتباط حدیبیه با آنها (یا آنها با آن) فقط بدان علّت است که در آن موقع بود که موضوع های خاص عقیدتی یا فقهی بیان، یا سنّت هایی وضع شد(۴).

کتب حدیث به موضوع های زیر در خصوص حدیبیه می پردازند: بیعت، مراسم قربانی، رفتار شایسته در مدت محرِم بودن، احیای معجزه آسای چاه آب، و محتوای معاهده. اصالت تاریخی این عناصر در این جا به تفصیل بحث نخواهد شد. با این همه، ملاحظاتی چند که اصالت تاریخی آنها را مورد تردید قرار می دهد ذکر خواهد شد.

۱- U. Rubin, The Eye of the Beholder The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵, ۲۲۷.

۲- P. Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷, ۲۱۵.

۳- Zaman.

۴- M. Q. Zaman, ``Maghāz and the Muḥaddithun'', Reconsidering the Treatment of `Historical' Materials in Early Collections of Ḥadith'', in IJMES, ۲۸ (۱۹۹۶), ۱۰.

بخشی از این مطالب شامل شاخ و برگ های عناصری منفرد است، برای نمونه، مورد معجزه چاه که در روایات زهری و هشام جنبه معجزه ندارد. بخش دیگر شامل وقایعی است که در موقعیّت های دیگری نیز ذکر نمی شود. برای مثال، قربانی کردن شتر ابوجهل که در ارتباط با هر دو رویداد حدیبیه(۱) و حجه الوداع(۲) بیان می شود، و مسأله تراشیدن موی سر در برابر کوتاه کردن اندك آن در ارتباط با حدیبیه(۳) و عمره القضاء(۴)، و بدون بیان اوضاع و احوال تاریخی ذکر می شود(۵). به نظر می رسد در این موارد زمینه ای لازم بوده است تا این روایت را موثّق تر کند(۶). اوضاع و احوالی چند بااین ضرورت مواجه شد و به ظهور عنصری یکسان در خبرهای مربوط به وقایعی مختلف انجامید.

این مطالب از حدیث را در روایت عروه نمی توان یافت. ابن اسحاق هم فقط معدودی از این عناصر را، از قبیل قربانی کردن شتر ابوجهل و موضوع تراشیدن موی سر در برابر کوتاه کردن آن، ذکر می کند. با وجود این، واقدی تعداد زیادی از این عناصر را بیان می کند. او علاوه بر موارد مربوط به ابن اسحاق، به این عناصر می پردازد: رفتار شایسته

در حالت احرام، امتناع حضرت محمّد صلی الله علیه و آله از پذیرفتن هدایای کافران، قربانی های اضافی که باید انجام شود که شخصی پیش از کامل شدن عمره سر بتراشد، و تصمیم حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به کشتن فوری حیوانی که به حال ضعف افتاده است به جای قربانی کردن آن در پایان عمره. با اطمینان می توان فرض کرد که این عناصر بعدا به منظورهایی

مختلف به روایت تاریخی افزوده شده است. از یک طرف، این احکامِ مربوط به شرع را در روایت اوّلیه حدیبیه که به عروه باز می گردد نمی توان یافت. عروه بن زبیر یک فقیه

ص:۳۷۱

۱- ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۱۳؛ ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲- ترمذی، جامع، کتاب ۷، باب ۶، حدیث ۱.

۳- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۱۵؛ ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹.

۴- واقدی، مغازی، ج ۳، ص ۱۱۰۹.

۵- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۷۹، حدیث ۱؛ ترمذی، جامع، کتاب ۷، باب ۷۴، حدیث ۱.

۶- See E. Stetter, Topoi und Schemata im Ḥadt, Tübingen, ۱۹۶۵, ۴-۸.

برجسته بود در صورت وجود چنین احکامی از جانب حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آنها را در خبر خود ذکر می کرد. از طرف دیگر، برخی از احکام بر حالتی پیشرفته در توسعه فقه دلالت دارند. نمونه ای از آن، آداب کفّاره در مورد تراشیدن موی سر پیش از موقع است که شامل قربانی کردن یک گوسفند، یا سه روز روزه گرفتن، یا صدقه دادن دو صاع جو به شصت فقیر می شود(۱). این حکم پیدایش قبلی مسائل گوناگونی را مسلّم می کند، از قبیل آن که در صورت عدم دسترسی به گوسفند چه باید کرد، به نظر نمی رسد این حکم را حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در موقعیّتی خاص صادر کرده باشد.

۳. نتیجه گیری

تصویری که قدیمی ترین منابع موجود از حدیبیه در برابر دیدگان ما قرار می دهد. حاصل یک روند طولانی از نقل و تدوین روایات است. بعضی مراحل این جریان در این مقاله بررسی شد. سیر تحوّل این روایت را می توانیم به شکل زیر خلاصه کنیم.

قدیمی ترین شرحی که می تواند بازسازی شود از آنِ عروه بن زبیر است. او به احتمال زیاد چندین خبر از شاهدان عینی راجع به حدیبیه و وقایع احتمالاً ـ مرتبط با آن در اختیار داشت و در مرحله نخستِ تدوین اثر خود روایتی منفرد از این خبرها تنظیم کرد. نمی توان مشخّص کرد که آیا تمام عناصری که او در گزارش خود تلفیق کرد در اصل مربوط به یک رویداد تاریخی بود یا نه. مؤلّفه های برجسته گزارش او عبارتند از معاهده ای با مادّه تسلیم پناهندگان، و استرداد بعدی چند نفر. این عناصر را می توان اصل تاریخی این روایت تلقّی کرد. مطالبی اساطیری نیز می توان در آن دید. با وجود این، اشارات به قرآن نیز جنبه ای فرعی دارد.

انتقال خبر به شاگردان عروه، زهری و هشام بن عروه، به احتمال زیاد به شکل شفاهی، و ظاهرا در جلسات درس، صورت گرفت. در هر صورت، خبرهای این دو

۱- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۷۸.

حاوی عناصری یکسان و کم و بیش به یک ترتیبند، امّا از لحاظ جمله بندی کاملًا تفاوت دارند.

در حالی که به نظر می رسد هشام روایت خود را ثبت کرده باشد - انواع روایت به نقل از او تا حدّ زیادی عبارت بندی مشابهی دارند - زهری ظاهرا روایت خود را به شکل سخنرانی ارائه کرده است، زیرا روایت هایی که به او باز می گردد مضمونی یکسان، امّا جمله بندی هایی متفاوت دارند. ظهور آثار مکتوب در این مورد، یک نسل بعد با کتاب های معمر بن راشد، ابن اسحاق، و عبدالرحمان بن عبدالعزیز آغاز شد.

روایت زهری برای بررسی تحوّلات مربوط به تدوین روایات در نسل پس از عروه، به دلیل انتشار گسترده آن مناسب ترین است. اسانیدی که دورتر از عروه به مسور بن مخرمه و مروان بن حکم و به عایشه باز می گردد فقط در روایت زهری دیده می شوند. این مراجع ممکن است مسؤول بخش هایی از روایت باشند، امّا این نکته را نمی توان بی تردید اثبات کرد. زهری به آیه قرآن (آیه ۲۴ سوره فتح) اشاره می کند، امّا از سایر

مضامین سوره فتح ذکری به میان نمی آورد. او ممکن است مسؤول بعضی از عناصر اساطیری در روایت باشد.

در مرحله بعدی انتقال و تدوین روایت (زهری به ابن اسحاق، معمر، عبدالرّحمان و دیگران)، تغییرات چشمگیری صورت گرفت. مهمترین آنها گنجاندن تمام سوره فتح در این روایت توسّط ابن اسحاق است. سه مضمون اصلی سوره - رؤیا به عنوان علّت مبارزه، اعراب بادیه نشین که از همراهی با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله خودداری می ورزند، و بیعه الرضوان - در این مرحله با روایت تلفیق می شوند(۱)، حال آن که عناصر دیگر فقط در این بیان وجود دارد که تمام سوره فتح به این مناسبت نازل شد.

خبر نقل شده از عایشه، که احتمالاً ـ هنوز در روایت زهری مجزّاست، در روایت منسوب به مسور و مروان اضافه می شود. در روایت ابن اسحاق تغییرات بیشتری

۱- در شرح ابن اسحاق، رؤیا عنصری جداگانه نیست، بلکه در یک روایت به آن اشاره می شود. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که این ارتباط در زمان ابن اسحاق رواج داشت.

می توان یـافت. او خبر زهری را تغییر می دهـد تـا بـا تلفیق آن با خبرهایی دیگر، روایتی جـداگانه پدیـد آورد. در مورد او، به علّت تلفیق روایت احتمالاً مستقلّی که به یک راوی

اصلی متفاوت باز می گردد با روایت زهری، فقدان اسناد را می توان دید.

در حالی که به نظر می رسـد روایت معمر بیشتر از طریق کتبی انتقال یافته باشـد، ابن اسـحاق احتمالاً حتّی پس از نوشـته شدن اثرش، به انتقال شـفاهی آن در سـخنرانی های خود ادامه داده است، که این می تواند دلیل وجود اختلاف در روایاتی باشد که به او باز

می گردد. درباره اثر عبدالرحمان نمی توان در این جا اظهار نظر کرد، زیرا فقط یک روایت

جداگانه از او وجود دارد.

دو نسل بعـد، مضامین متعـدّدی خاصّ ادبیّات حـدیث با روایت حـدیبیه تلفیق می شود، همان گونه که در اثر واقـدی می توان مشاهده کرد، بعضـی از این عناصر حالت پیشرفته ای از فقه را نشان می دهند، در حالی که عناصری دیگر در اوضاع و احوالی متفاوت پدید می آیند، آنها مسلّما هیچ ارتباطی با رویدادهای واقعی در حدیبیه ندارند.

به نظر می رسد روایت بسـیار پیچیده ابوالاسود مرحله ای از تحوّل بین روایات ابن اسحاق و واقدی، یا حتّی شاید بعد ا ز آن را نشان می دهد. ارتباط با بیعت در آن وجود

دارد و شباهت هایی به جمله بندی واقدی به چشم می خورد. این روایت یقینا به عروه باز

نمی گردد، هر چند احتمال دارد روایت عروه مبنای آن بوده باشد.

ص:۳۷۴

کتاب شناسی

ابن ابی شیبه، عبداللّه بن محمّد، الکتاب المصنَّف فی الاحادیث و الآثار، تصحیح عبدالخالق الافغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۳۹۹- ۱۴۰۳ / ۱۹۷۹-۱۹۸۳.

ابن حجر العسقلانی، فتح الباری بشرح]صحیح[البخاری، ۱۷ جلد، قاهره، ۱۳۷۸/۱۹۵۹.

ابن حنبل، احمد بن محمّد، المسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ه . ق.

ابن سعد، ابو عبداللّه محمّد، کتاب الطبقات الکبیر، تصحیح ادوارد زاکو (Edvard Sachau) و دیگران، ۹ جلد، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۴۰.

ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ، البدایه و النهایه، ۱۴ بخش در ۷ جلد، بیروت، ۱۹۶۶.

ابن ماجه، ابو عبداللّه محمّد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، تصحیح محمّد فؤاد عبدالباقی،

۲ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۳۷۳/۱۹۵۴.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویّه، تصحیح مصطفی سقّا و دیگران، ۲ جلد، قاهره، ۱۳۷۵/۱۹۵۵.

ابو داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی، سنن ابی داوود، تصحیح محمّد محیی الدین عبدالحمید، ۴ جلد، بیروت، بی تا.

ابو زرعه الدمشقی، تاریخ، تصحیح شکراللّه قوچانی، ۲ جلد، دمشق ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

ابو عبید قاسم بن سلام، کتاب الاموال، تصحیح م. خ. هرّاس، قاهره، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، کتاب الخراج، قاهره، ۱۳۰۲ه . ق.

بخاری، محمّد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تصحیح محمّد توفیق عویضه، ۹ جلد، قاهره

.۱۹۶۶-۱۹۹۱ / ۱۳۸۶-۱۴۱۱

بلاذری، ابوالعباس احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، تصحیح م. حمیداللّه، قاهره، بی تا.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، السنن الکبری، ۱۰ جلد، حیدرآباد، ۱۳۴۴-۱۳۵۵ه . ق.

ترمذی، ابو عیسی محمّد بن عیسی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ۵ جلد، بی جا، ۱۳۸۷-۱۳۹۶ / ۱۹۶۲-۱۹۷۸.

طبری، محمّد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، تصحیح میخائیل یان دخویه و دیگران، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

----------- ، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۳۰ جزء در ۱۱ جلد، قاهره، ۱۳۲۱/۱۹۰۳.

عبدالرّزاق

بن همّام صنعانی، المصنّف، تصحیح حبیب الرحمان العظمی، ۱۱ جلد، بیروت، ۱۹۷۰-۱۹۷۲.

عروه

بن زبیر، مغازی رسول اللّه بروایت ابوالاسود عنه، تصحیح م. م. العظمی، ریاض، ۱۹۸۱.

مزی، جمال الدین ابو الحجّاج، تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، ۱۳ جلد، بمبئی، ۱۳۸۴-۱۴۰۳ / ۱۹۶۵-۱۹۸۲.

----------- ، کشّاف عن ابواب مراجع تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، بمبئی، ۱۳۸۶/۱۹۶۶.

نسائی، ابو عبدالرحمان احمد بن شعیب، سنن النسائی بشرح الحافظ جلال الدین السیوطی، ۸ بخش در ۴ جلد، بیروت، بی تا.

واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، چاپ مجدّد از نسخه تصحیح شده قاهره ۱۳۱۶/۱۸۹۸، یبروت، بی تا.

واقدی، محمّد بن عمر، کتاب المغازی، تصحیح م. جونز، ۳ جلد، لندن، ۱۹۶۶.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ الیعقوبی، ۲ جلد، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰.

Ali, F.B., ``Al-Ḥudaybiyya: An Alternative Version'', in The Muslim World, ۷۱ (۱۹۸۱), ۴۷-۶۲.

Alwaye, M., ``The Truce of Ḥudeybiyya and the Conquest of Mecca'', in Majallatu l-Azhar, ۴۵/۹ (۱۹۷۳), ۱-۶.

Andrae, Tor, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, .Stockholm, ۱۹۱۸

.Buhl, Frants , Das Leben Muhammeds, trans. H.H. Schaeder, Heidelberg, ۱۹۵۵

Conrad, L.I., ``Seven and the Tasb``: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in Journal of the Economic and Social

.History of the Orient, ۳۱ (۱۹۸۸), ۴۲-۷۳

.Cook, Michael, Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study, Cambridge, ۱۹۸۱

.Crone, Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷

Donner, F.M., ``Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of .Mecca", in The Muslim World, ۶۹ (۱۹۷۹), ۲۲۹-۴۷

Dubler, C.E./Quarella, U., ``Der Vertrag von Ḥudaybiyya (März ۶۲۸), als Wendepunkt in .der Geschichte des frühen Islam", in Asiatische Studien, ۲۱ (۱۹۶۷), ۶۲-۸۱

al-Dur, `Abd al-`Azz, The Rise of Historical Writing among the Arabs, trans. L.I. .Conrad, Princeton, ۱۹۸۳

Fagnan, Edmond, Abou Yousouf Ya'koub. Le Livre de l'impot foncier (Kitab el-.Kharādj), trans. and comm. E. Fagnan, Paris, ۱۹۲۱

Guillaume, Alfred, The Life of Muḥammad. A Translation of [Ibn] Isḥāq's Srat Rasul .Allāh. With Introduction and Notes, Oxford, ۱۹۵۵

Hawting, G.R., ``Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in Jerusalem Studies in

.Arabic and Islam, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۳

Horovitz, J., ``The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", I-IV, in .Islamic Culture, ۱ (۱۹۲۷), ۵۳۵-۵۹, ۲ (۱۹۲۸), ۲۲-۵۰, ۱۶۴-۸۲, ۴۹۵-۵۲۶

----------, ``Zur Muḥammadlegende", in Der Islam, ۵ (۱۹۱۴), ۴۱-۵۳.

Juynboll, Gautier H.A., Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and .Authorship of Early Ḥadht, Cambridge, ۱۹۸۳

.Lane, Edward William, An Arabic-English Lexicon, London, ۱۸۶۳-۹۳

Lecker, M., ``The Ḥudaybiyya-Treaty and the Expedition Against Khaybar", in .Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۵ (۱۹۸۴), ۱-۱۲

Leder, S., ``The Literary Use of the Khabar. A Basic Form of Historical Writing", in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., The Byzantine and Early Islamic Near

.East, I: Problems in the Literary Source Material, Princeton, ۱۹۹۲, ۲۷۷-۳۱۵

.Lings, Martin, Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources, New York, ۱۹۸۳

.Motzki, H., ``Der Fiqh des -Zuhr: die Quellenproblematik", in Der Islam, ۶۸ (۱۹۹۱), ۱-۴۴

Muranyi, M.,``Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Ḥudaibiya und ihre .Folgen", in Arabica, ۲۳ (۱۹۷۶), ۲۷۵-۹۵

Ibn Isḥāq's K . al-Magāz in der riwāya von Yunus b. Bukair.`` , ---------- Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in Jerusalem Studies in Arabic .and Islam, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۱۴-۴۵

Noth, Albrecht, The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study, ۲nd ed. in .collaboration with Lawrence I. Conrad, trans. M. Bonner, Princeton, ۱۹۹۴

Paret, Rudi, Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die .muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen, ۱۹۳۰

.Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, ۱۹۸۹ , ----------

Rodinson, Maxime, Mohammed, trans. into German G. Meister, Luzern and Frankfurt .am Main, ۱۹۷۵

_Rubin, Uri, ``Muḥammad's Curse of Mudar and the Blockade of Mecca", in Journal of

.th Economic and Social History of the Orient, ٣١ (١٩٨٨), ٢٤٩-٦٤

The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad As Viewed by the Early , ----------
.Muslims, Princeton, ١٩٩٥

al-Samuk, Sadun Mahmud, Die historischen Überlieferungen nach Ibn Isḥāq. Eine .synoptische Untersuchung, Frankfurt am Main, ١٩٧٨

Schoeler, Gregor, ``Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der .Wissenschaften im frühen Islam", in Der Islam, ٦٢ (١٩٨٥), ٢٠١-٣٠

Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der`` , ----------
.Wissenschaften im Islam", in Der Islam, ٦٦ (١٩٨٩), ٣٨-٦٧

Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben ,----------
.Mohammeds, Berlin and New York, ١٩٩٦

Sellheim, R., ``Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn .Isḥāq", in Oriens, ١٨-١٩ (١٩٦٧), ٣٣-٩١

.Stetter, Eckart, Topoi und Schemata im Ḥadt, Ph. D. thesis, Tübingen, ١٩٦٥

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ١٩٥٦

Zaman, M.Q., ``Maghāz and the Muḥaddithun: Reconsidering the Treatment of ``Historical" Materials in Early Collections of Ḥadth", in International Journal of .Middle East Studies, ٢٨ (١٩٩٦), ١-١٨

شکل الف – روایاتی که به ابن اسحاق باز می گردد

بیهقی

بلاذری

ابو عبید واحدی

وهب

بن بقیعه احمد بن عبدالجبّار حسن بن ربیع

ابن حنبل ابو داوود

طبری

ابن ابی شیبه

ابن هشام ابن حُمید ابو کریب

بکّائی

سلمه یزید بن هارون یونس بن بوکیر م. ابن سلمه

عبدالّله

بن ادریس ابو یوسف

ابن اسحاق زهری عروه بن زبیر مسور بن مخرمه

مروان بن حکم

منبع کتب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

شکل ب: روایاتی که به معمر باز می گردد

بیهقی

م. ابن یحیی احمد بن جعفر محمّد بن بکر

ابن ابی عمر ابن حنبل طبری

بخاری

نسائی ابو داوود

یعقوب

بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی

محمود

عبدالّله بن م. یحیی بن سعید

عبدالرّزاق

احمد بن م. م. ابو عبید

عبدالّله

بن مبارک م. ابن ثور

معمر

زهری عروه بن زبیر مسور بن مخرمه / مروان بن حکم

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

شکل ج: روایاتی که به زهری باز می گردد

بیهقی

عبید

بن شریک احمد بن جعفر محمّد بن بکر یعقوب بن سفیان

احمد

بن عبدالجبّار وهب بن بقیعه بلاذری

حسن

بن سفیان ابن حنبل یزید بن هارون ابو عبید

بخاری

طبری ابن حُمید واحدی

یحیی

بن بوکیر علی بن علی اسحاق عبداللّه بن م.

محمود

احمد

بن م. لیث یعقوب عبدالرزاق

نسائی

یعقوب بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی یحیی بن سعید

سعید

بن عبدالرحمان م. ابن عبید عبداللّه بن مبارک

م. ابن ثور معمر محمّد بن عبداللّه واقدی

ابو داوود م. ابن عبید عبدالاعلی ابو کریب ابوبکر حُمیدی

سفیان

بن عیینه ابن ابی شیبه ابن سعد عبداللّه بن ادریس

خالد

بن مخلد عبدالرحمان بن عبدالعزیز زهری عروه بن زبیر

مسور

بن مخرمه/مروان بن حکم

سلمه

حسن بن ربیع م. ابن سلمه یونس بن بوکیر

ابن هشام بکّائی ابن اسحاق

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

در این شکل، دو مسیر انتقال روایت از عبدالرّزاق به بیهقی حذف شده است.

شکل د: روایاتی که به عروه بن زبیر باز می گردد

عبید بن شریک حسن بن سفیان بخاری علی بن علی محمود

یحیی

بن بوکیر عبداللّه بن م. اسحاق احمد بن م.

لیث یعقوب

عُقیل

بن خالد ابن حنبل عبدالرّزاق

احمد

بن جعفر محمّد بن بکر طبری ابن حُمید نسائی

یعقوب

بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی ابو داوود

یحیی

بن سعید سعید بن عبدالرحمان م. ابن عبید ابو کریب

عبدالاعلی

سفیان بن عُیینه عبداللّه بن مبارک م. ابن ثور

معمر

محمّد بن علی واقدی ابن سعد زهری بیهقی

احمد

بن عبدالجبّار یعقوب بن سفیان یونس بن بوکیر

یزید

بن هارون حسن بن ربیع سلمه م. ابن سلمه

ابوبکر حُمیدی عبداللّه بن ادریس ابن هشام بکّائی

ابن اسحاق خالد بن مخلد عبدالرحمان بن عبدالعزیز

عروه

بن زبیر مسور بن مخرمه / مروان بن حکم

وهب

بن بقیعه بلاذری ابو عبید واحدی

ابن ابی شیبه هشام بن عمّار عثمان بن صالح

ابو اسامه ولید بن مسلم ابو یوسف ابن لهیعه

ابن حجر کلبی هشام بن عروه ابوالاسود

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

ابن حجر مسیر انتقال را ذکر نمی کند:

در این شکل، دو مسیر انتقال روایت از عبدالرّزاق به بیهقی حذف شده است.

ارزیابی قدیمی ترین آثار مسیحی درباره حضرت محمّد

ارزیابی قدیمی ترین آثار مسیحی درباره حضرت محمّد(۱) صلی الله علیه و آله

رابرت هویلند

ترجمه: محمّد تقی اکبری

۱. مقدّمه

هنگامی که بلیز پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) [عالم و فیلسوف فرانسوی] نوشت از آنجا که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله «هیچ معجزه ای از خود نشان نداد و ظهورش پیش گویی نشد» نمی توانست یک پیامبر واقعی باشد، او صرفا عقیده یوحنّای دمشقی (تاریخ نگارش حدود سال ۷۳۰م) را بازگو کرد که بیش از ۹۰۰ سال قبل از آن اظهار شده

۱- تمام منابع مسیحی مورد استفاده در این مقاله ابتدا به شیوه ای نظام مند برای نگارش تاریخ اسلامی در اثر زیر به کار رفت: P. Crone and M. Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷ و همه آنها در اثرم با عنوان زیر به طور کامل بحث می شوند: Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam ۱۳, Princeton, ۱۹۹۷, مقاله حاضر از این کتاب گرفته شده است.

بود(۱). به همین ترتیب، توضیح حالت خاص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله هنگام نزول وحی بهعنوان نتیجه حمله هایی صرعی را که در متون متعدّدی در قرن سیزدهم میلادی. و بعد از

آن دیده می شود، قبلاً راهب و وقایع نگار بیزانسی، تئوفانیز اعتراف شنو (وفات، ۸۱۸م)، مطرح کرده بود(۲). همین نکته در مورد انواع صفات، اعمال و تعالیم دیگرحضرت محمّـد صلی الله علیه و آلهنیز صدق می کند که قرن هاست در رساله های جدلی اروپاییان تکرار می شود و منشأ تمام آنها نوشته های بسیار قدیمی مسیحیان شرقی راجع به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهاست. این پدیده باعث گیرایی این گزارش های اوّلیه می شود، زیرا آنها نه فقط نوع واکنش های مقدّماتی ساکنان منطقه خاور نزدیک نسبت به اسلام و مؤسّس آن را بر ما آشکار می کنند، بلکه می توانند به روشن کردن منشأ (سوء) برداشت های قرون وسطایی یا حتّی معاصر غربیان نیز کمک کنند.

و امّا، آیا نهایت ارزش آنها همین است؟ آیا چنین نوشته هایی نمی توانند درباره آنچه خود مسلمانان گفته و کرده اند مطلبی در اختیارمان بگذارند، به جای آن که فقط بگویند

چنین گفتارها و اعمالی چگونه تلقّی می شد؟ کلود کهن در مقاله اش که سه دهه پیش نوشت این سؤال را مطرح کرد که آیا «این احتمال وجود ندارد که نخستین واکنش کاملاً

۱- John of Damascus, De haeresibus, in PG, XCIV, ۷۶۵C, ۷۶۸A, and in a ``Refutation against the Saracens'' transmitted dia Phones Ioannou Damaskenou by Theodore Abu Qurra (d. ca. ۸۲۵), PG, XCIV, ۱۵۹۶-۹۷; B. Pascal, Oeures, ed. L. Brunschvig, Paris, ۱۹۲۱, XIV, ۳۷-۳۸. یوحنّای دمشقی به عنوان منبعی برای بیان نگرش های مسیحیت غربی و بیزانسی نسبت به حضرت محمّـد صلی الله علیه و آله از اهمّیت ویژه ای برخوردار است، زیرا نخستین کسی است که از وحی و تشریح حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، ایفای نقش حضرت مسیح علیه السلام، رؤیت جسمانی بهشت، همسران متعدّدش و تعلیم وی توسّط یک راهب سخن می گوید.

۲- Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh, ۱۹۶۶, ۲۷-۲۸, citing, amongst others, Vincent of Beauvais, Alexandre du Pont and Ricoldo da Monte Cruce, all of the second half of the thirteenth century; Theophanes, Chronographia, ۳۳۴.

مذهبی مسیحیان» - واکنش برانگیخته شده پیش از آن که گروش به اسلام کلیسا را در موضعی دفاعی قرار دهد و پیش از آن که بیزانس استفاده از زبان و سلاح در نبرد خود با

مسلمانان را آغاز کند - با «ادبیّات جدلی بعدی» فرق داشته باشد. آیا ممکن نیست فارغ از «ضرورت جایگزینی با یک مجادله ضدّ مسلمانان» باشد، و در نتیجه بتواند درباره اسلام در مرحله شکل گیری اش اطّلاعاتی در اختیارمان بگذارد(۱)؟ پاتریشیا کرونه ومایکل کوک در کتاب خود این نکته را دنبال کردند و فقط از منابعی بیگانه با سنّت

مسلمانان بهره گرفتند تا شرح دیگری از اسلام نخستین را عرضه کنند(۲). روش ها ونتیجه گیری های آنان انتقاد زیادی را متوجّه خود کرد، امّا راجع به مطالبی که به منظور

کشف آنها زحمت فراوانی را متحمّل شده بودند اظهار نظر اندکی صورت گرفت. در مقاله حاضر، مجموعه کوچکی از این مطالب، یعنی قدیمی ترین توصیف های مسیحیان از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، آنهایی که تاریخشان به دو قرن ابتدای ظهور اسلام باز می گردد (۲۰۰-۲۰۱ه . ق)، بازنگری و سپس سعی خواهد شد اهمیّت آنها برای مورّخان مورد ارزیابی قرار گیرد.

۲. متون

حضرت محمّد صلی الله علیه و آله آغازگر فتوحات

قدیمی ترین اشارات روشن مسیحی به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را باید در گاه شمار وقایع سریانی به قلم توماس پرسبیتر، از ساکنان شمال بین النّهرین یافت(۳). از آن جا که وی

۱- Claude Cahen, ``Note sur l'accueil chrétiens d'Orient à l'islam", in Revue de l'histoire des religions, ۱۶۶ (۱۹۶۴), ۵۱-۵۲, ۵۶-۵۸.

۲- Crone and Cook, Hagarism, esp. ۳-۳۴.

۳- احتمالاً دو منبع قدیمی تر وجود دارد. یک رساله یونانی ضدّ یهودی با عنوان Doctrina Jacobi، که ظاهرا در ژوئیه ۶۳۴م. در افریقا تألیف شد، از «پیامبری که در میان اعراب ظهور کرده است» و «ریختن خون انسان ها» را نادیده می گیرد، سخن می گوید امّا نام او را ذکر نمی کند (برای اشارات و بحث در این باره، ر.ک: Crone and Cook, Hagarism, ۳-۴, and Hoyland, Seeing Islam, ۵۵-۶۱. چند سطر درباره فتوحات اعراب را که در برگ آزاد ابتدای یک نسخه از انجیل به زبان سریانی مربوط به قرن ششم م. دیده می شود، بروکس (E.W. Brooks) ذکر می کند که حاوی نام محمّد صلی الله علیه و آله است، امّا سباستین براک (Sebastian Brock) این متن را «بسیار نامطمئن» می یابد (در: Andrew Palmer, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, Translated Texts for

.(Historians ١٥, Liverpool, ١٩٩٣, ٢, note ٧٠

می گویـد برادرش سـیمون در سال ۶۳۶م. در اثنـای هجـوم اعراب بـه طـور عبـدین کشـته شـد، و از مرگ امپراتور هرقل (هراکلیوس) (۶۱۰-۶۴۱م.) سـخنی بـه میـان نمی آورد، می تـوانیم چنین فرض کنیم که این مطـالب را در حـدود سـال ۶۴۰م. نوشته است. او در گاه شمار وقایع خود چنین نقل می کند:

در سال ۹۴۵، سـال هفتم از دوره ۱۵ سـاله، در روز جمعه چهارم فوریه (۶۳۴م.) در ساعت ۹، جنگی میـان رومی ها و اعراب پیرو محمّد صلی الله علیه و آله در گرفت(۱).

نکته ضـمنی در این عبارت آن است که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله نوعی رهبر نظامی بود. این نکته را یک وقایع نگار سریـانی دیگر هم که به احتمال زیاد در حـدود سال ۶۶۰م. در خوزسـتان می نوشت، تلویحا ذکر می کنـد. او اطّلاعات زیر را ضمن گزارش خود راجع به زمامداری یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۲م.) در اختیار می گذارد:

آن گـاه خداونـد اسـماعیلیان را در مقابل آنان قرار داد همچون شن بر ساحل دریا؛ رهبر آنان محمّـد صـلی الله علیه و آله بود، هیـچ یک از حصارها، دروازه ها و زره و سپرها در برابرشان تاب مقاومت نـداشت: آنان زمام امور تمامی سـرزمین پارسـیان را در دست گرفتند(۲).

یک تاریخچه گمنام مربوط به ارمنستان که با خبر پیروزی معاویه در نخستین جنگ

ص:۳۸۷

۱- Chronica minora II, ۱۴۸.

۲- Chronica minora I, ۳۰. منشأ خودسـتانی را توجّه وقایع نگار به آن منطقه در خصوص تازه ترین رویدادها در ذهن خواننـده پدیـد می آورد؛ تاریخ تصـنیف آن ناشـی، از این حقیقت است که عنوانش مرحله نهایی را «پایان پادشاهی پارسیان» اعلام می کند و نیز به دلیل نبود اشاره ای صریح به واقعه ای بعد از سال ۶۵۲م. این گاه شمار وقایع همچنین مطابق نام نخستین مصحّح آن، موسوم به Anonymous Guidi است.

داخلی اعراب (۶۵۶-۶۶۱م.) پایان می یابد و معمولاً به یک اسقف به نام سبیوس نسبت داده می شود. حاوی خطابه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله برای اعراب است که می گوید:

شما فرزندان ابراهیم علیه السلام هستید، و خداوند وعده ای را که به ابراهیم علیه السلام و نسل های بعد از او داد در وجود شما محقّق خواهد کرد. فقط خدای ابراهیم علیه السلام را دوست بدارید و بروید سرزمینتان را که خداوند به پدر شما ابراهیم علیه السلام داد در اختیار

بگیرید، و هیچ کس نخواهد توانست در نبرد با شما مقاومت کند که خدا با شماست(۱).

چهار متن بعدی واضح تر است. اوّلی به قلم شخصی به نام جورج، «سرشمّاس و مصاحب پدر روحانی و اسقف اعظم اباسیمون، سر اسقف اسکندریه (۶۹۲-۷۰۰م.)»، که «ما را در جریان وقایعی قرار داد که در دوره [زمامداری] بی ایمان بزرگ مارشن [امپراتور روم شرقی، ۴۵۰-۴۵۷م] به وقوع پیوست و گرفتاری هایی که برای پدرانمان پیش آمد و آنچه پس از آنها تا عصر سلیمان بن عبدالملک، پادشاه مسلمانان (۷۱۵-۷۱۷م) رخ داد»(۲). جوج درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می گوید، «او دمشق و شام

---

۱ - Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵-۹۶). شواهد متعدّدی در این متن نشان می دهد که سبیوس معاصر رویدادهایی بود که آنها را نقل می کند ر.ک: Hoyland, Seeing Islam, ۱۲۵. من در این جا از نام سبیوس صرفا به عنوان شکل کوتاه تری برای اشاره به متن این تاریخچه گمنام و گردآورنده اصلی آن استفاده می کنم.

۲ - History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, V, ۹۰-۹۱. این متن حاوی زندگی نامه های پیشوایان کلیسای قبطی است که با قدیس مارک شروع می شود؛ جورج مسؤول بخشی با عنوان Lives, ۲۷-۴۲ است که دوره زمانی از خالکدون [یا خلقیدونا، قاضی کوی کنونی] تا اوایل قرن هشتم م. را دربر می گیرد. نخستین تلاش به منظور گردآوری تمام مطالب و ترجمه آن به زبان عربی به همّت موهوب بن منصور بن مفرّج وفات، حدود ۱۱۰۰م. صورت گرفت. اینکه اظهار نظرهای مؤلّفان پیشین غالبا بر جای می ماند نشان می دهد که تدوین آن دور از ظرافت نبود، امّا تحریف آشکار در بخش هایی از توضیح راجع به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله (ر.ک: یادداشت بعدی) نشان می دهد که ترجمه از قبطی، و استنساخ بعدی به آن لطمه هایی زده است.

را به تصرّف خود درآورد، از اردن گذشت و...»(۱). متن دوم اثر یک نویسنده اسپانیاییمیه قرن هشتم م. است و یک گاه شمار وقایع را که نهایتا منشأ سوری دارد به صورت ترجمه لاتینی مطرح می کند و متذکر می شود:

هنگامی که توده بسیار عظیمی از اعراب گرد هم آمده بودند، به سرزمین های شام، عربستان و بین النهرین هجوم آوردند. مافوق آنان، که رهبری را برعهده داشت، شخصی به نام محمّد صلی الله علیه و آله بود(۲).

دو منبع بعدی هم گاه شمارهای وقایع به زبان سریانی اند و نویسندگان هر دو نامعلوم، و به سال ۷۷۵م ختم می شوند. یکی از آنها که گاه شمار زقنن نامیده می شود، زیرا یکی از

ساکنان صومعه ای به همین نام در بین النّهرین آن را تدوین کرد، صرفا می گوید که «آنها

(اعراب) به سرپرستی او (محمّد صلی الله علیه و آله) رومیان را در جنگ شکست دادند»(۳). دیگری،با عنوان «شرح احوال نسل ها و نژادها و سنوات از آدم تا امروز»، بیان می کند که:

در سال ۹۳۰ اسکندری (۶۱۸-۶۱۹م.)، هرقل و رومیان وارد قسطنطنیّه شدند، و محمّد صلی الله علیه و آله و اعراب از طرف جنوب پیش رفتند و وارد آن سرزمین شدند و آن را در

۱- History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, I, ۴۹۲. آخرین کلمه سادمه است؛ ر.ک: History of the Alexandrian Patriarchs (Hamburg), ۹۹ : «این محمّد صلی الله علیه و آله و اصحابش دمشق و شام را به تصرّف خود درآوردند، از اردن گذشتند و...».

۲- Continuatio Byzantia Arabica, ۱۳ این عنوان گذاری بر کتاب به سبب آن است که ادامه گاه شمار وقایع جانِ بیکلاری [John of Biclar]، با تمرکزی آشکار بر اعراب است). منشأ سوری این متن از این حقیقت روشن می شود که یکایک خلفای اموی با حالت عاطفی نسبتا مثبتی توصیف، و تمام اشارات به علی علیه السلام حذف می شود، معاویه دوم به عنوان حاکمی مشروع و بلامنازع معرّفی می شود، و به یزید بن مهلّب برچسب «منبع شرارت» زده می شود.

۳- Chronicle of zuqnin, ۱۴۹. این گاه شمار وقایع هم به «شبه دیونیسیوس pseudo-Dionysius» معروف است، زیرا زمانی تصوّر می شد اثر اسقف اعظم دیونیسیوس تلمهری باشد. توجّه کنید که مؤلّف صریحا زمان نگارش اثر خود را بیان می کند: «... امسال، سال ۱۰۸۶ اسکندری و سال ۱۵۸ مسلمانان]ه . ق[۷۷۵م. است» (همان اثر، ص ۱۴۵).

اختیار گرفتند(۱).

این عقیده که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله فتوحات اعراب را آغاز کرد به روشنی از این منابع سرچشمه می گیرد. همچنین این نظر در گزارش تئوفیلوس اورفایی (وفات، ۷۸۵م.)، طالع بین دربار خلیفه المهدی، به تفصیل شرح داده می شود که کمابیش در گاه شمار وقایعِ شروع شده قبل از سال ۸۰۵م(۲). به قلم مطرانِ یعقوبی، دیونیسیوس تلمهری (۸۱۸-۸۴۵م.) بر جای مانده است(۳): [آنچه در ذیل آمده گزارش مغرضانه یک راهب مسیحی است.]

این محمّد صلی الله علیه و آله، در سن و توانمندیِ جوانی آمد و شد بین زادگاهش یثرب و فلسطین را به قصد داد و ستد آغاز کرد. در اثنای اشتغال در این سرزمین، اعتقاد مردم به خدای

یگانه را مشاهده کرد و به نظرش خوشایند آمد(۴). هنگامی که نزد اهل قبیله اش برگشت، این عقیده را در جمع آنان مطرح، و تعدادی از آنان را متقاعد کرد که در

۱- Chronica minora III, ۳۴۸. تاریخ سال را شاید بهتر است ۹۴۰ ۶۲۸-۶۲۹ بخوانیم، هر چند اشاره به سال ۹۳۰ اشاره ای منفرد نیست؛ برای مثال، یعقوب اورفایی (وفات، ۷۰۸م.) تاریخ سفر حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به شام را سه سال پیش از «آغاز سلطنت اعراب» (در سال اسکندری ۹۳۳)، و بنابراین باز هم در ۹۳۰ اسکندری، ذکر می کند (Chronica minora III, ۳۲۶)، و کتیبه ای بر دیوار یک کلیسا در اهنش در شمال سوریه ذکر می کند که «در سال ۹۳۰ اعراب به ایران سرزمین آمدند» (Palmer, West-Syrian Chronicles, ۷۱) .

۲- هنگام توصیف رویدادی مربوط به ششمین شورای کلیسای جهانی در سال ۶۸۰-۶۸۱م. دیونیسیوس می گوید: «و آیا هنوز هم امروزه چنین نیست، ۱۲۵ سال پس از این شورای کلیسایی مغرضانه؟» (محفوظ مانده در: Michael the Syrian, Chronique, IV, ۴۳۵/II, ۴۵۳).

۳- خود این مطلب در Michael the Syrian, Chronique, IV, ۴۰۵-۰۷ / II, ۴۰۳-۰۵ و در Chronicle of ۱۲۳۴, ۲۲۷-۲۹ محفوظ مانده است. نحوه بیان گزارش در این دو اثر یکسان یا بسیار شبیه به هم است، امّا مایکل اصلاحاتی چند از نوع جدلی، به احتمال زیاد افزایش و نه کاهش، اعمال می کند، بنابراین، من از Chronicle of ۱۲۳۴ ترجمه می کنم. درباره وابستگی این دو اثر به دیونیسیوس و وابستگی این شخص به تئوفیلوس، ر.ک: Hoyland, Seeing Islam, ۴۰۰-۰۹, ۴۱۶-۱۹.

۴- مایکل [ر.ک: یادداشت ۱۶] می گوید: «هنگام مراوده با یهودیان، آن حضرت از اعتقاد آنان به خدای یگانه آگاه شد، و با دیدن آن که افراد قبیله اش سنگ و چوب و مصنوعات را می پرستیدند، پیرو عقیده یهودیان شد که او را خرسند می کرد».

نتیجه پیرو او شدنـد. به علاوه، پر برکتی این سـرزمین فلسـطین را می سـتود و می گفت: «به علّت اعتقاد به خدای یگانه، چنین سرزمین خوب و حاصلخیزی به آنـان داده شـد». و می افزود: «اگر به سـخنانم گوش فرا دهیـد، خداونـد به شـما هم سـرزمینی خواهـد داد که در آن شـیر و عسـل جـاری باشـد». برای اثبات گفتارش، او گروهی از آنان را که مطیع وی بودنـد به سـرزمین فلسطین هدایت کرد که به غارت، اسیر کردن مردم و تاراج اموال آنان پرداختند. آن حضرت با دستی پر [از غنایم] و صحیح و سالم

بازگشت، و بنابراین به وعده ای که به آنان داده بود کاملاً عمل کرد.

از آن جـا که عشق به مـال و ثروت بـاعث سوق دادن یـک عمـل به سوی عادت می شود، آنان هجوم های مکرّر خود را آغاز کردند. هنگامی که اشخاصی که هنوز به آن حضرت نپیوسته بودند دیدند کسانی که مطیع وی شده اند ثروت کلانی به دست آورده اند، با میل و رغبت به خدمت او درآمدند. و پس از این [لشکرکشی ها] که

محمّـد صـلی الله علیه و آله پیروان متعـدّد و قـدرت عظیمی به دست آورده بـود، به آنـان اجـازه هجـوم می داد و خـود در مقرّ خویش در یثرب، که شهر او بود، با افتخار می نشست(۱). وقتی که اینان اعزام می شدند، رفتن مکرّر فقط به فلسطین بر ایشان کـافی نبود، پس دامنه هجوم خود را به هر جـا گسترش دادنـد، بی پروا می کشـتند، اسـیر می گرفتنـد و به غارت و گردآوری غنایم می پرداختند. به این هم کفایت نمی کردند، بلکه اسیران را به پرداخت جزیه وا می داشتند و برده خود می کردند. بدین ترتیب، آنان کم کم به قدرت

۱- در گاه شمار ۱۲۳۴ (Chronicle of ۱۲۳۴) عبارت «اجازه نمی داد» آمده است، امّا ر.ک: مایکل «وقتی که تعداد زیادی مطیع او شدنـد، او دیگر شـخصا به عنوان رهبر حمله کنندگان نمی رفت، بلکه کسان دیگری را برای فرماندهی نیروهایش می فرستاد در حالی که خود در شـهر خویش با افتخار می نشـست». این نکته را گاه شـمار نسـطوری قرن دهم م. (Nestorian Chronicle of Sürt (in PO, XIII, ۶۰۱)) تکرار کرد، که به قرار معلوم در نهـایت متّکی به همـان منبع است: «هنگامی که اسـلام قدرت یافت، شـخص او از عزیمت برای جنگ خودداری، و اعزام اصحاب خویش را آغاز کرد». مایکل می افزاید: «هر کس تعالیم آیین او را نمی پذیرفت، دیگر نه با متقاعد کردن، که با شمشـیر او را مطیع خود می کرد؛ کسانی را که سر باز می زدند، می کشت».

رسیدند و در همه جا گسترش یافتند؛ و چنان نیرومند شدند که تقریبا تمام قلمرو رومیان و مملکت پارسیان را به زیر سلطه خود درآوردند(۱).

محمّد صلی الله علیه و آله بازرگان

نخستین نظری که وقایع نگار ارمنی سبیوس (تاریخ نگارش دهه ۶۶۰م.) درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله ابراز می دارد آن است که وی یک «بازرگان» (tankangar) بود(۲). اینحقیقت را عالمی به نام یعقوب اورفایی (فوت، ۷۰۸م.) نیز می داند و در گاه شمار وقایع خود اعلام می کند که «محمّد صلی الله علیه و آله به قصد داد و ستد به کشورهای فلسطین، عربستان و فنیقیه شام سفر کرد»(۳). احتمالاً ـ اظهار نظر یعقوب زیر بنای توضیح تئوفیلوس اورفاییراجع به چگونگی کسب معرفت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در زمینه یکتاپرستی را تشکیل می دهد:

این محمّد صلی الله علیه و آله، که در سن جوانی و توانمندیِ بود، سفرهایی از شهر خود یثرب به

۱- این جمله آخر در اثر مایکل نیست. علاوه بر دیونیسیوس، دو وقایع نگار دیگر هم در نگارش تاریخ اولیّه اسلام از اثر تئوفیلوس زیاد استفاده می کنند، که عبارتند از تئوفانیز اعتراف شنو وفات ۸۱۸م. واگاپیوس، اسقف منبج (وفات، حدود ۹۵۰م.) با این همه، اظهار نظرهایشان راجع به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله با نظرهای تئوفیلوس تفاوت زیاد دارد. در خصوص نقش حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در فتوحات، تئوفانیز فقط می گوید «بدعت [او] در منطقه اتریبوس، در آخرین وهله به کمک جنگ رواج یافت: ابتدا پنهانی به مدت ده سال، و ده سال دیگر؛ جنگ، و نُه سال آشکارا»؛ واگاپیوس، ص ۴۵۷ می گوید: «او با هر کس که دعوتش را نمی پذیرفت و در برابرش ایستادگی می کرد می جنگید، و رؤسای قبایل عرب را، در قبیله خودش و در قبایل دیگر، کشت و شهرهای متعدّدی از اقوام مجاور را فتح کرد».

۲- Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵). ج. عبقریان (G. Abgaryan) در کتاب خود ایروان، ۱۹۷۹ این نسخه های دست نویس را بر اساس گزارش توماس آرتسرونی به صورت tangar تصحیح می کند. در هر صورت این یک واژه معمول است که استفاده می شده؛ این لغت از واژه سریانی taggārā، و شاید نشان دهنده آن است که سبیوس اطّلاعات خود را درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و فتوحات اعراب را از پناهندگانی به دست آورده است که، چنان که خود می گوید، «شاهدان عینی آن بوده اند».

۳- Chronica minora III, ۳۲۶.

فلسطین را به منظور داد و ستد آغاز کرد. هنگامی که در این سرزمین سخت مشغول فعّالیّت بود، اعتقاد به خدای یگانه را تجربه کرد و دیدن آن برایش دلپذیر بود...(۱).

محمّد صلی الله علیه و آله در مقام مَلِک

یک گاه شمار مارونی که حاوی اطّلاعاتی دست اوّل مربوط به دهه ۶۵۰م. است، اظهار نظر می کند که معاویه «مقرّ سلطنت خود را در دمشق قرار داد و از رفتن به مقرّ

سلطنت محمّد صلی الله علیه و آله امتناع ورزید»(۲). معنی ضمنی این مطلب آن است که محمّد صلی الله علیه و آلههمچون معاویه یک فرمانروا بود، و در حقیقت این همان توصیفی است که بیشتر اوقات در منابع مسیحی از آن حضرت می شود. یعقوب اورفایی در گاه شمار وقایع خود که در سال ۶۹۲م. متوقّف می شود، به «محمّد صلی الله علیه و آله نخستین ملک (malkā) اعراب» اشاره می کند، و این نکته را گاه شمار زقنن بازگو می کند («نخستین ملک مردی از میان آنان به

نام محمّد صلی الله علیه و آله بود»)(۳). به علاوه، متون متعدّدی از «زمامداری» محمّد صلی الله علیه و آله سخنمی گویند: یک «گزارش [سریانی] حاوی اطّلاعاتی درباره قلمرو اعراب و تعداد پادشاهان آنان» که به جلوس ولید اوّل «در سال ۱۰۱۷ اسکندری (۷۰۵م.)، در آغاز ماه اکتبر» ختم می شود («او هفت سال حکومت کرد»)(۴)، وقایع نگار اسپانیایی نیمه قرنهشتم م. («او ده سال حکومت خود را به انجام رساند»)(۵)، یک مجموعه زمان نگاری

ص:۳۹۳

۱- پیشتر به صورت کامل به نقل از دیونیسیوس تلمهری نقل شد. تئوفانیز وقایع نامه نویس (وفات، ۸۱۸م.) که معمولاً از گاه شمار تئوفیلوس هم زیاد استفاده می کند، صرفا می گوید: «هرگاه او به فلسطین می آمد، با مسیحیان و یهودیان معاشرت داشت و موضوع های خاصّی از کتاب مقدس را از آنان جویا می شد» (تئوفانیز، ۳۳۴). هر چند این نقل قول مختصرتر از آن است که یقین کنیم از همان منبع مورد استفاده دیونیسیوس است، می توان ملاحظه کرد که هر دوی آنان یک نکته جدلی را مطرح می کنند دایر بر آن که محمّد صلی الله علیه و آله معرفت یکتاشناسی خود را از مسیحیان و یهودیان حاصل کرد.

۲- Chronica minora II, ۷۱.

۳- Chronica minora III, ۳۲۶; Chronicle of zuqnin, ۱۴۹.

۴- Translated by Palmer, West-Syrian Chronicles, ۴۳.

۵- Continuatio Byzantia Arabica, ۱۷.

گمنام یونانی ۸۱۸ («در سال ۶۱۳۱ جهانی و سیزدهمین سال هرقل، حکومت اعراب مسلمان آغاز شد: محمّد صلی الله علیه و آله، ۹ سال؛...»)(۱)، و از این قبیل. این روش توصیف در متونجدلی نیز دیده می شود، برای نمونه، متنی که گفتگوی میان راهب ابراهیم اهل طبریه و یک امیر عرب را ثبت می کند که ظاهرا در حدود سال ۸۲۰م. در بیت المقدس صورت گرفته است و در آن ابراهیم اصرار می ورزد محمّد صلی الله علیه و آله «پادشاهی مورد تأیید خداوند است که پروردگار در وجود او و توسّط او به وعده اش به ابراهیم در خصوص اسماعیل عمل کرده است»(۲).

محمّد صلی الله علیه و آله، مجدِّدِ موحّد

وقایع نگار ارمنی سبیوس، که در حدود سال ۶۶۰م. می نوشت، به نظر می رسد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را شخصی توصیف می کند که اعراب را از بت پرستی باز گردانده و آنان را هدایت کرده است تا بار دیگر دین اجداد خود را، که اصل آن یکتاپرستی ابراهیمی بود، اختیار کنند:

در این زمان شخصی اسماعیلی به نام محمّد صلی الله علیه و آله یک بازرگان، وجود داشت که خود را به آنان چنان معرفی می کرد که گویی به فرمان خداوند نقش یک مبلّغ و نشان دهنده راه رسیدن به حقیقت را دارد، و به آنان می آموخت تا خدای ابراهیم علیه السلام

ص:۳۹۴

۱- Edited in A. Schoene, Eusebi chronicorum libri duo, Berlin, ۱۸۷۵, vol. I. Appendix IV, ۹۷. این متن حاوی چند فهرست زمانی است، یکی مربوط به زمامداران عرب که چنین ختم می شود: «هارون... هارون الرّشید، ۲۰ سال؛ آشوب و جنگ میان پسران شخص اخیر به مدت ۷ سال تا یازدهمین دوره پانزده ساله کنونی. بزودی خداوند سال های حکومت آنان را کوتاه خواهد کرد و شیپور جنگ امپراتوری مسیحی با آنان به صدا در خواهد آمد». هارون در سال ۸۰۹م. درگذشت و بنابراین هفت سال جنگ داخلی ما را به سال ۶۱۸ می رساند؛ نزدیک ترین یازدهمین دوره پانزده ساله به این تاریخ، سال ۸۱۸م. است.

۲- Abraham of Tiberias, Dialogue, ۱۱۰; a reference to Genesis ۱۷: ۲۰; ۲۱: ۱۳.

را بشناسند، زیرا از سرگذشت حضرت موسی علیه السلام کاملاً آگاه بود و با آن آشنایی کامل داشت. از آنجا که فرمان از آسمان آمد آنان همگی با یک فرمان گرد هم آمدند، به دینی واحد درآمدند و با رها کردن آیین های واهی، به سوی خدای یگانه ای رو آوردند که خود را بر پدرشان ابراهیم علیه السلام آشکار کرده بود(۱).

وقایع نگار خوزستانی، که او هم در حدود سال ۶۶۰م. می نوشت، همین نظر را درباره این ارتباط نیاکانی ابراهیمی ابراز می کند:

در خصوص معبد ابراهیم علیه السلام، نتوانسته ایم دریابیم چیست، جز آن که حضرت ابراهیم علیه السلام به علّت ثروتمند شدن و میل به رهایی از حسد کنعانیان، زندگی در نواحی دوردست و وسیع صحرا را برگزید، و از آن رو که در چادر زندگی می کرد، او آن مکان را برای پرستش خداوند و به منظور قربانی کردن بنا کرد. آن محل نام کنونی اش را از آنچه پیش از آن بود، گرفته است(۲)، زیرا خاطره آن مکان را نسل هایی از تبار آنان حفظ کردند. در حقیقت، نیایش کردن در آنجا برای اعراب امر جدیدی نبود، بلکه به دوران باستان، به روزهای نخستین آنان برمی گشت از آن لحاظ که نسبت به پدر رئیس قوم خود ادای احترام می کردند(۳).

و به طور کلّی، برای حضرت محمّد صلی الله علیه و آله امری عادی بود که همچون کسی توصیف شود که قوم خود را به مسیری هماهنگ با اصول توحید بازگردانده است. «در نتیجه هدایت این مرد آنان مطابق رسوم شرع باستان به پرستش خدای یکتا ادامه دادند» (جان بارپنکی John bar Penkaye)؛ «او بت پرستان را با خدای یگانه آشنا کرد» (تاریخچه

مطران های اسکندریه: History of the Alexandrian Patriarchs)؛ «او توجّه آنان را از تمام

۱- Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۴-۹۵).

۲- انسان از خود می پرسد که آیا وقایع نگار درباره لغت کعبه چیزی شنیده بود - توجّه داشته باشید که یعقوب اورفایی (Jacob of Edessa (d. ۷۰۸), Letters, fol. ۱۲۴a) آن را به شکل کعبتا (k`btā) می نویسد - و فکر می کرده است آن واژه مشتق از قبّه ((Qbtā)) ابراهیم علیه السلام باشد.

۳- Chronica minora I, ۳۸.

آیین های مختلف منحرف کرده و به آنان آموخته بود که یک خدا، خالق آفرینش، وجود دارد» (گاه شمار زقنن: Chronicle of Zuqnin)؛ «او آنان را به اعتقاد به خدای یگانه ای که هیچ شریکی ندارد، و به ترک بت پرستی فرا خواند» (آگاپیوس: Agapius)؛ «او اعراب را به پرستش خدای قادر متعال دعوت کرد» (گاه شمار سیرت: Chronicle of Siirt).

محمّد صلی الله علیه و آله شریعت گذار

جان بارپنکی، راهبی از شمال بین النهرین که می گوید این مطالب را «در سال ۶۷ حکومت اعراب» (۶۸۶-۶۸۷) می نویسد، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را یک «راهنما»

(Mhaddyānā) و «معلّم» (tar`ā) می خواند و درباره اعراب اظهار می دارد که:

آنان سنّت محمّد صلی الله علیه و آله را... تا بدان حد رعایت می کردند که هر کس دیده می شد گستاخانه با شریعت او (nāmsawh) مخالفت می ورزد وی را به کیفر مرگ می رساندند(۱).

این توصیف حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به عنوان یک شارع بسیار متداول است. سرشمّاس جورج، مسؤول بخش تاریخچه مطران های اسکندریه مربوط به قرن هفتم م.، ذکر می کند که محمّد صلی الله علیه و آله به اعراب یک میثاق (عهد) داد «که آنان شرع (الناموس) می نامند(۲). دریک

مناظره مسیحی - مسلمان در اواخر عصر اموی میان راهبی از صومعه بیت هیل (Beth Hale) و یک چهره سرشناس عرب، طرف مسیحی مناظره ناگزیر می شود از حرمت صلیب، هر چند در انجیل تصریح نشده است، دفاع کند و بگوید:

تصوّر می کنم برای شما هم تمام قوانین و فرمان های دینی در قرآنی که حضرت

۱- جان بارپنکی، ۱۴۶-۱۴۷/۱۷۵. «پادشاهی» اعراب در آخرین کتاب جان «کتاب نکات برجسته» (ktābā d-rsh mell) مطرح می شود که عنوانش، «گاه شمار وقایع جهان»، مشخّصه آن است و از آغاز خلقت تا «تنبیه سخت امروز» را در بر می گیرد. این اثر «نکات برجسته» تاریخ را به شیوه ای موجز مطرح می کند.

۲- History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, I, ۴۹۴.

محمّد صلی الله علیه و آله به شما آموخت وجود ندارد؛ بلکه برخی از آنهایی که به شما تعلیم داد در قرآن و برخی دیگر در سوره بقره و در انجیل و تورات وجود دارد(۱).

و گاه شمار زقنن تأکید می کند که «او برای آنان (اعراب) قوانینی وضع کرد» و به آن حضرت با عنوان «راهنما و قانون گذار (mhaddyānhn w-sāem nāmsayhn) اشاره

می کند(۲). سایر نویسندگان مسیحی حتّی قادرند نمونه هایی از برخی قوانینی را ذکر کنندکه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله برای پیروانش وضع کرد. بنابراین، سبیوس می گوید:

او برای آنان قانون وضع کرد (Awrinadre) که گوشت مردار نخورند، شراب ننوشند، دروغ نگویند و زنا نکنند(۳).

و یوحنّای دمشقی (نگارش حدود سال ۷۳۰م.)، آخرین نفر از پدران روحانی کلیسای ارتدکس یونانی، با لحنی تقریبا جدلی اظهار می دارد:

او مقرّر داشت که آنان، از جمله زنان، ختنه شوند و دستور داد نَه روز سبت را جشن بگیرند و نه غسل تعمید داده شوند، چیزهایی را که در شرع حرام است نخورند و از چیزهایی دیگر پرهیز نکنند. او نوشیدن شراب را مطلقا منع کرد(۴).

ص:۳۹۷

۱- Ms. Diyarbakir ۹۵, fol. ۶a. این متن چنین آغاز می شود: «با یاری خداوند مناظره ای را ثبت خواهیم کرد که میان مردی عرب و راهبی از صومعه بیت هیل صورت گرفت». درباره نقل آن پیش از ظهورش در دو دستنوشته یکی مربوط به دیار بکر در اوایل قرن هیجدهم م.، و دیگری در ماردین استنساخ شده در سال ۱۸۹۰ هیچ اطّلاعی موجود نیست. متن در ادامه می گوید: «این مرد عرب... یکی از مردان مهمّ پیش از امیر مسلمه بود»، که ذکر نام او در صورتی که وی را همان مسلمه بن عبدالملک بدانیم، در نهایت سال ۷۱۰ می شود، زمانی که او حاکم بین النّهرین شد. ر.ک: Crone and Cook, Hagarism, ۱۶۳, note ۲۳; Hoyland, Seeing Islam, ۴۶۵-۷۲.

۲- Chronicle of Zuqnin, ۱۴۹, ۲۹۹.

۳- Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵).

۴- John of Damascus, De haeresibus, in PG, XCIV, ۷۷۳A.

محمّد صلی الله علیه و آله پیامبر

گاه شمار زقنن در مدخل مربوط به ظهور اسلام عبارت زیر را بیان می کند:

از آن رو که او (محمّد صلی الله علیه و آله) خدای یگانه را بر آنان آشکار کرده بود، و آنان در نبردی به رهبری آن حضرت رومیان را شکست داده بودند، و قوانینی مطابق میل آنان وضع کرده بود، او را پیامبر و رسول خدا نامیدند(۱).

این حقیقت که مسلمانان حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را پیامبر و رسول خدا می دانستند، دست کم از اواخر قرن هفتم م. بر مسیحیان معلوم بود. سرشمّاس جورج (نگارش حدود سال ۷۲۰م.) در بخش مربوط به خود در کتاب تاریخچه مطران های اسکندریه می نویسد که

در دوران اسقف اعظم اسحاق رکوتی (۹۲-۶۸۹-Isaac of Rakoti) حاکم عبدالعزیز بن مروان «یادداشت هایی نوشت و آنها را بر درهای کلیساهای مصر و دلتا نصب کرد که در آنها چنین آمده بود: محمّد صلی الله علیه و آله فرستاده بزرگ (الرسول الاکبر) خداوند است»(۲).فهرستی سریانی از شاهان که با مرگ یزید دوم (۱۰۵/۷۲۴) خاتمه می یابد، چنین آغاز می شود: «مروری بر زندگی محمّد صلی الله علیه و آله رسول اللّه»(۳). و وقایع نگار اسپانیایی نیمه قرنهشتم م. نقل می کند:

این شخص است که آنان (اعراب مسلمان) تا امروز برایش چنان احترام و تمجیدی قائل اند که در تمام سوگندها و نوشته هایشان تصریح می کنند او نبی و رسول خداست(۴).

با این همه، فقط این دلیل که مسیحیان می دانستند پیروان شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به پیامبری او اعتقاد دارند نشانه آن نیست که خود مسیحیان آن حضرت را به این عنوان می پذیرفتند. مسلّما در کل چنین نبود. مسیحیانِ ساکن در قلمروهای حکومتی مسلمانان

۱- Chronicle of Zuqnin, ۱۴۹.

۲- History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, V, ۲۵.

۳- Chronica minora II, ۱۵۵.

۴- Continuatio Byzantia Arabica, ۱۷.

دست کم راضی بودند که بگویند محمّد صلی الله علیه و آله «در طریق پیامبران گام برمی داشت» از این حیث که پیروان خود را به معرفت خداوند و شناخت فضیلت رهنمون می شد(۱)، امّا نویسندگان بیزانسی از آن حضرت بیشتر با عنوان «طلیعه دار دجّال» Prodromos tou

antichristou) و «یک پیامبرنما» (pseudo-prophts) نام می برند(۲).

۳. جدل مسیحیان علیه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله

اقوام مغلوب در تدارک واکنشی در برابر اوضاع و احوالی که پیش رو داشتند، یعنی این واقعیّت که یک موجودیّت جدید دینی - سیاسی ناگهان پدیدار شده، به توفیقات نظامی خیره کننده ای نایل آمده، و در تبلیغ خود اظهار داشته بود که مورد تأیید الهی و عهده دار جدیدترین مشیّت اوست، نسبت به انگیزه ها و اعمال خود مسلمانان بسیار به ندرت ابراز علاقه می کردند. توجّه عمده آنها بیشتر به این مسأله بود که لطمه وارد آمده

به خود انگاره و منزلت پیشین خودشان را به کمترین حد برسانند، دستاوردهای اربابان جدیدشان را کم اهمیّت جلوه دهند و این امید را افزایش دهند که خود آنان بار دیگر اهمیّت خواهند یافت.

بنابراین، برای نمونه، نویسندگان مسیحی بیشتر به این دلیل حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را

احیاکننده یک دین اصیل یا ابراهیمی معرّفی می کردند که تأکید کنند دین او نه پدیده ای

جدید، بلکه در حقیقت آیینی قدیمی است و هیچ بهره ای از تجدّدهای حضرت عیسی مسیح علیه السلام ندارد. اعراب مردمانی تلقّی می شوند که بر نخستین پله نردبان توحید بالا- رفته اند، امّا هنوز تا رسیدن به بلندی های رفیع مسیحیّت راه درازی در پیش دارند. و

ص:۳۹۹

۱- چنان که، برای نمونه تیموش اول پیرو مذهب کاتولیک ۷۸۰-۸۲۳م. خطاب به خلیفه المهدی بیان کرد (Timothy I, Apology, ۱۵۹-۶۲).

۲- قدیمی ترین کاربرد ثبت شده این اصطلاحات در مورد حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، توسّط یوحنای دمشقی در کتابش (PG, XGIV, ۷۶۴A, ۷۶۴B De haeresibus) بود و از آن پس، نویسندگان بیزانسی به طور معمول استفاده می کردند (برای نمونه: Theophanes, Chronographia, ۳۳۳).

محمّد صلی الله علیه و آله احیاگری توصیف می شود که اعراب را با خدایی یگانه آشنا کرد که از پرستش او منحرف شده بودند. به ما گفته می شود شخص محمّد صلی الله علیه و آله از اعتقادات

مسیحی آگاهی داشت، امّا تعلیم آنها به اعراب برایش میسّر نبود، زیرا هنوز افکار بسیار

خامی داشتند. این مطلب را یک راهب از صومعه بیت هیل برای رقیب مسلمان خود در متن یک مناظره مربوط به اواخر عصر امویان که ذکرش گذشت به دقّت شرح می دهد:

عرب: «حقیقت را به من بگو، نظرت درباره پیامبر ما حضرت محمّد صلی الله علیه و آله چیست؟» راهب: «او را مردی عاقل و متّقی می دانم که شما را از بت پرستی رهانید و با خدای یگانه واقعی آشنا کرد».

عرب: «هرگاه عاقل بود، چرا از ابتدا درباره راز تثلیث که شما اقرار [به آن] دارید به ما

چیزی نیاموخت؟».

راهب: «البتّه می دانی که یک کودک از هنگام تولّد به علّت فقدان توانایی کامل برای صرف غذای جامد، به مدت دو سال با شیر تغذیه می شود و [فقط] پس از آن است

که به او گوشت می دهند. بنابراین حضرت محمّد صلی الله علیه و آله هم به علّت مشاهده سادگی شما و نارسایی در درک شما، ابتدا درباره خدای یگانه واقعی به شما آموخت...، زیرا شما از لحاظ درک چون کودکان بودید»(۱).

همین رویّه در داستان بحیرای راهب دنبال می شود که بر طبق آن به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله متن ساده شده ای از مسیحیّت داده می شود تا نزد اعراب ببرد. حتّی در آن وقت هم بیشتر اوقات ناگزیر است به مربّی خود، بحیرا، متذکّر شود که «یاران من اعراب

صحرانشین بی فرهنگی هستند که نه به روزه و نماز عادت دارند و نه به هر چیزی که سبب رنج و زحمت آنان شود». و عاقبت ناگزیر می شود چیزی سازگارتر با استعدادهای آنان تقاضا کند: «آنچه را برایم توصیف کردی به آن آموختم و آنان درک نکردند، بنابراین

۱- Ms. Diyarbakir, fol. ۵a; cf. ۱ Corinthians ۳:۲: کتاب اول قرنتیان ۳:۲: «من شما را با شیر تغذیه کرده ام و نه با گوشت، زیرا تاکنون توان تحمّل آن را نداشتید، هنوز هم قادر به آن نیستند».

به آنان چیزی به قدر کافی موجز بده که ذهن آنان بتواند آن را بپذیرد»(۱).

به همین طریق، بحث مسیحیان راجع به پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله بیشتر با هدف بی اعتبار کردن صلاحیّت آن حضرت صورت می گرفت. مسیحیان از دو برگ برنده استفاده می کردند. رایج ترین آن دو را دایر بر این که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در کتب آسمانی معرّفی نشده و معجزه ای هم نکرده است، یوحنّای دمشقی برای نخستین بار مطرح کرد که قرنها پس از آن تأثیرش بر جای ماند(۲)، هر چند که مسلمانان نمونه های متعدّدی را از پیش گویی های کتاب مقدس درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و معجزاتی که انجام داد، مطرح کردند(۳). مورد دوم، این ادّعا که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله پیروانش را با استفاده ازانگیزه های مادّی جذب کرد و نه با منابع معنوی، اوّلین بار در مباحثه ای به چشم می خورد که به قرار معلوم بین خلیفه عبدالملك و راهبی از مرسباس به نام میکائیل صورت گرفت(۴). خلیفه با این سؤال شروع می کند: «آیا محمّد صلی الله علیه و آله ایرانیان و اعراب را

۱- R. Gottheil, ``A Christian Bahira Legend'', in Zeitschrift für Assyrologie, ۱۵ (۱۹۰۰), ۶۴, ۷۳. این داستان که چگونه بحیرای راهب برای حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و قوم او کتاب و دین جدیدی پدید آورد که روایتی ساده شده از مسیحیّت بود، به نظر می رسد پیشتر در اواخر قرن هشتم میلادی. اشاعه یافته باشد، امّا از آن به بعد با گذشت چند قرن بر آن مطالبی افزوده شده و از شکل اصیل سریانی آن به زبان های ارمنی، عبری، لاتین و عربی مسیحی درآمده است (ر.ك: Hoyland, Seeing Islam, ۴۷۶-۷۹).

۲- ر.ك به: نخستین جمله این مقاله و توضیح مربوط به آن.

۳ - See Sarah Stroumsa, ``The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature'', in Harvard Theological Review, ۷۸ (۱۹۸۵), ۱۶-۴۲.

۴- هر چند نه با بیانی آشکارا، همین مباحثه البتّه در انواع دیگری از آثار دیده می شود؛ برای نمونه، مقایسه کنید با عبارات دیونیسیوس تلمهری که پیشتر ذکر شد: «محمّد صلی الله علیه و آله اضافه می کرد: (اگر به سخنم گوش فرا دهید، خداوند به شما هم سرزمینی خواهد داد که در آن شیر و عسل جاری است). برای اثبات سخن خود، گروهی از آنان را رهبری کرد... تا برای غارت و تاراج و اسیر گرفتن به سرزمین فلسطین بروند...».

به دین جدید در نیاورد و بت هایشان را درهم نشکست؟»، که میکائیل در جواب می گوید حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به انگیزه های مادّی و قدرت اسلحه متّکی بود در حالی که پولس با حالتی صلح آمیز آمد:

پولس نه شمشیر داشت و نه گنجینه. کار یـدی می کرد و بدان وسـیله زندگی اش تأمین می شد، و رفتارش را با همه [قوانین] وفق می داد؛ امر به روزه داری و پرهیزکاری می کرد، نه به ارتکاب زنای نفرت انگیز. و نیز وعده ازدواج یا خوردن ابدی نمی داد، بلکه وعده یک عالَم [ابدی] می داد(۱).

این اندیشه را احتجاج کنندگان بعدی به عنوان روشـی برای آزمودن صـحّت یک دین توسعه بیشتری دادند. اگر می شد ثابت کرد که توفیق آن ناشـی از اوضاع و احوال دنیوی (اسـباب الـدنیا، اسـباب الارض) است، در نتیجه، آن دین بی تردید نه الهی، که آیینی بشـری می بود. متکلّم یعقوبی، ابو رائطه (وفات، دهه ۸۳۰م.) شـش مقوله از انگیزه های بی ارزش در قبول یک دین را مطرح کرد: تمایلات دنیوی، جاه طلبی، ترس، بی بنـد و باری، هوس شخصـی و تعصّب؛ و اینها فقط با انـدک تفاوت هایی در تعداد زیادی از آثار جدلی دیگر یافت می شود(۲). ناگزیر اسلام از تمام جوانب مقصّر شناخته می شد، و بنابراین به عنوان یک دین الهی آسمانی مورد قبول نبود و به آن برچسب «دینی

رواج یافته با قدرت شمشیر و نه یک اعتقاد تأیید شده با معجزات» زده شد(۳).

ص:۴۰۲

۱- Translated by Mornica J. Blanchard, ``The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery'', in Aram, ۶ (۱۹۹۴), ۸. این متن به احتمـال زیاد در اواخر قرن هشتم یا اوایل قرن نهم م. تألیف شد.

۲- ابو رائطه، رسائل ۸ فی اثبات الدین النصـرانیّه، ص ۱۳۱-۱۳۲. نمونه هـایی دیگر و بحث بیشـتر در اثر زیر یـافت می شود: Sidney H. Griffith, ``Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians'', in Proceedings of the patristic, Medieval and Renaissance Conference, Villanova, Pennsylvania, ۴ (۱۹۷۹), ۶۳-۸۶.

۳- چنان که هنئیشع کاتولیک ۶۸۶-۶۹۳م. خطاب به عبدالملک اظهار داشت (Bar Hebraeus, Chron. eccles., II, ۱۳۶). هدف از این مجادله مسیحیان و یهودیان بیشتر جلوگیری از گرویدن مردم خودشان به دین اسلام بود.

۴. آگاهی مسیحیان درباره حضرت محمّد صلی الله علیه و آله

در نقدهای گوناگون کتاب Hagarism (مکتب هاجر) اثر کرونه و کوک یک انتقاد که به

دفعات تکرار می شود این است: چگونه ناظران بیرونی می توانند آگاه تر از تازه واردان به دین باشند؟ فان اس در این باره می گوید:

نمی توان اصرار ورزید که ناظری بیرونی، که حتّی کمتر می تواند نوظهوریِ اساسی این رویداد را ارزیابی کند، باید دارای تصوّر کلی روشن تری از آنچه به واقع اتّفاق می افتاد، بوده باشد. بلکه باید انتظار داشته باشیم که او می کوشیده است تا پدیده را

با مقوله های خودش توصیف کند(۱).

این نکته را به سختی می توان انکار کرد. البتّه مسیحیان اطّلاعات خود درباره اسلام و پیروان آن را با استفاده از اصطلاحات خودشان عرضه کردند که ناگزیر مستلزم قدری تحریف بود، امّا نکته قابل توجّه آن که این اطّلاعات یا بر مبنای مشاهده شخصی بود یا

آن که در نهایت از خودش مسلمانان به دست می آمد. هنگامی که اسقف فرانسوی ارکولف در سفری زیارتی در خاور نزدیک حدود سال ۶۷۰م. می گوید در دمشق «نوعی

۱- J. van Ess, ``The Making of Islam'' (review art.), in the Times Literary Supplement, Sept. ۸ (۱۹۷۸), ۹۹۸. Cf. Norman Daniel in JSS, ۲۴ (۱۹۷۹), ۲۹۸: «آسان تر است که باور کنیم مسلمانان شاهدانی بهتر از نویسندگان مسیحی یا یهودی اند که طبعا انتظار می رود اطلاعات اندکی در آن باره داشته باشند»؛ R.B. Serjeant in JRAS, ۱۹۷۸, ۷۸ : «چرا باید منابع سریانی،... با وجود دشمنی شان با اسلام، قابل اعتمادتر از تاریخ های عربی به حساب آیند؟»؛ J.Wansbrough in BSOAS, ۴۱ (۱۹۷۸), ۱۵۶ : «قیود من... به چیزی مربوط می شود که آن را فرض های روش شناختی مؤلّفان تلقّی می کنم و قاعده اش باید آن باشد که واژگان انگیزه ها می تواند آزادانه از مجموعه ای ناپیوسته از عبارات کلیشه ای ادبی استنباط شود که سازنده آنها ناظرانی بیگانه و غالبا مخالف هستند...».

کلیسا» برای «اعراب بی ایمان» بنا شده است(۱)، او البتّه از واژگان مسیحی توأم با قدریمجادله استفاده می کند، امّا بی تردید باز هم می توانیم از این مطلب چنین استنباط کنیم که نوعی عبادتگاه مسلمانان در این شهر وجود داشت. و زمانی که آناستاشیوس سینایی می گوید در مدّت اقامتش در بیت المقدس در حدود سال ۶۶۰م.، هنگام صبح توسّط کارگرانی مصری بیدار می شد که مشغول تمیز کردن تمپل مونت (کوه عبادتگاه) بودند، انسان ممکن است در این اظهار نظر ضمنی او که جنّیان در این وظیفه همکاری می کردند، دچار تردید شود امّا مسلّما در انجام خودِ عمل شک نمی کند(۲).

بحث مفصّل وقایع نگار خوزستانی که ذکرش گذشت (نگارش حدود سال ۶۶۰م.) راجع به «منزلگاه ابراهیم علیه السلام» اعراب، معجونی از عناصر موجود در «سِفر پیدایش» است(۳)، امّا انگیزه آمیختن آنها به طور کلّی باید بیرونی بوده باشد. وقایع نگار فقط می تواند از سوابق موجود در کتاب مقدّس به منظور معنا بخشیدن به این گزارشِ تا حدّی

مبهم، که در خصوص مکان مقدّس مسلمانان به او رسیده است، استفاده کند(۴).

۱- Adomnan, De locis sanctis, II, XXVIII, ۲۲۰. (ارکولف تجارب خود را در بازگشت از سفر برای ادومنان، راهب بزرگ ایونا، املا کرد). توجّه کنید که از کلیسای قدیس یوحنای تعمیددهنده جدای از «کلیسای» مسلمانان نام برده می شود.

۲- Anastasius of Sinai, Narrationes, C۳. آناستاشیوس می گوید این واقعه «پیش از این زمان سی ساله» رخ داد و «به خاطر کسانی که فکر می کنند و می گویند آن معبد خداست که اکنون در بیت المقدس بنا می شود»، اشاره ای به قبّه الصخره کامل شده در سال ۹۶۱م.، آن را نقل می کند.

۳- مقایسه کنید با گزارش وقایع نگاری که پیش از این ذکر شد: سفر پیدایش ۱۲:۹، ۲۰:۱ ابراهیم علیه السلام با طی مراحل و منازل به سمت جنوب کوچ می کند؛ ۱۲:۶، ۱۳:۷ (او نگرانی خاصی در خصوص کنعانیان ابراز می دارد)؛ ۱۳:۲ (او «از مواشی و نقره و طلا بسیار دولتمند» بود)؛ ۱۲:۸ (او «خیمه خود را برپا نمود... و در آنجا مذبحی برای خداوند بنا نمود و نام یهوده را خواند»)؛ ۱۲:۲، ۱۷:۲۰ (خداوند هم به ابراهیم علیه السلام و هم به اسماعیل علیه السلام وعده داد که آنها را «امّتی عظیم» کند).

۴- از قرآن بقره: ۱۲۵-۱۲۸ می توان استنباط کرد که ابراهیم علیه السلام، منشأ قوم عرب، مکان مقدّسی بنا کرد که هنوز مورد استفاده اعقاب اوست. و در نزاعی که در اثنای دومین جنگ داخلی اعراب بر سر اداره زیارتگاه مکّه در گرفت (۶۸۳-۶۹۲م.)، موضوعِ اختلاف جایگاه حجر اسماعیل بود؛ ابن زبیر در صدد بود که آن را در درون این مکان مقدس جای دهد و خواستار بازگرداندن «رکن ابراهیم» به جای اوّل آن بود. (ر.ک: Gerald R. Hawting, ``The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", in G.H.A. Juynboll (ed.), Studies on the First Century of Islamic Society, Carbondale and Edwardsville, ۱۹۸۲, ۳۳-۳۴, ۴۲-۴۳).

همچنین، معرّفی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به عنوان محرّک فتوحات اعراب، که جزئیّات آن گذشت، ممکن است در گاه شماری وقایع آن اشتباه شده باشد(۱) و احتمال دارد به آب و تاب داده باشند تا بر رفتار غیر پیامبرانه اش تأکید کنند، امّا ماهیّت آن را در سند اساسی امّت مسلمان، به اصطلاح اساس نامه مدینه، در می یابیم که مؤمنان را تحت «حمایت خداوند» متّحد می کند تا به نفع آن حضرت بجنگند و «یکدیگر را در برابر هر کس که با امضاکنندگان این سند به مبارزه برخیزد، یاری دهند»(۲). به نظر می رسد گزارشتئوفیلوس اورفایی که پیش از این نقل شد، با صراحت بیشتری متّکی به روایت مسلمانان باشد که در آنجا هم حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در آغاز رهبری بیشتر حمله ها را برعهده دارد، امّا با گذشت زمان، هر چه بیشتر در مدینه می ماند و به جای خود فرماندهانی را تعیین

می کند(۳).

۱- هر چند کرونه وکوک (Grone and Cook, Hagarism, ۴ and ۲۴) اظهار می دارند که منابع مسلمانان گمراه کننده است: «حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نسخه تجدید نظر شده یک گاه شمار از نخستین سفر مخاطره آمیز به فلسطین جدا می کند که به استناد آن، وی دو سال پیش از آغاز آن هجوم رحلت فرمود».

۲- R. B. Serjeant, ``The Sunnah Jāmi'ah: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called `Constitution of Medina''', in BSOAS. ۴۱ (۱۹۷۸), esp. ۱۷, اصالت آن را بیشتر محقّقان، و جدیدتر از همه، پاتریشیا کرون، پذیرفته اند: Patricia Crone, Slaves on Horses, Cambridge, ۱۹۸۰, ۷.

۳- ``Lists of Expeditions and Dates'' given in W. Montgomeery Watt, Muhammad at Medina, Oxford ۱۹۵۶, ۳۳۹-۴۳. در این مقاله، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، فرمانده ۱۹ حمله در ۵ سال نخست هجرت ذکر می شود، امّا در پنج سال بعدی فقط ۸ غزوه را رهبری می کند به استثنای دو سفر زیارتی و تقسیم غنایم هوازن در جعرانه، و هیچ یک از آنها در دو سال آخر حیات آن حضرت رخ نداد. توجّه کنید که منابع موجود ما معمولاً بین غزوات، جنگ های تحت فرماندهی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، و سرایا، جنگ هایی به رهبری فرماندهانی که آن حضرت تعیین می کرد، فرق می گذارند. معمولاً گفته می شود حدود بیست و هفت غزوه رخ داد که در نُه مورد آنها حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به واقع جنگیدند، و تعداد سرایا از هیجده تا شصت ذکر شده است. هر چند که شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله هرگز از مرزهای عربستان پا فراتر ننهاد، فرماندهان آن حضرت تا نواحی مرکزی اردن و جنوب فلسطین پیش رفتند.

ممکن است سؤال شود که پس منابع مسیحی چه ارزشی دارد اگر تمام فایده آنها ارائه روایتی تحریف شده از گزارش های مسلمانان باشد؟ پاسخ به این سؤال دو جنبه دارد. در وهله نخست، این منابع غالبا دارای تاریخ دقیق هستند که معمولاً در دو قرن ابتدای اسلام نمی توان گفت در نوشته های مسلمانان چنین امری صادق است. از آنجا که تلقّی مسلمانان از حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در این دوران دستخوش تغییری عمده شد، این بدان معناست که منابع مسیحی گاه می توانند در جایی که منابع مسلمانان سکوت می کنند، برای این تغییر دلیلی بیاورند. برای نمونه، مقایسه اظهار نظر جان بارپنکی (سال

نگارش، ۶۸۷م.) که بیشتر ذکر شد، دایر بر آن که اعراب «سنّت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را... تا بدان حد مراعات می کردند که هر کس دیده می شد گستاخانه با شریعت او مخالفت می ورزد وی را به کیفر مرگ می رساندند»، با اظهار نظر زیر از وقایع نگار زقنن (نگارش،

۷۷۵م.) که در همان منطقه امّا تقریبا یک قرن پس از آن نوشته شد، آموزنده است:

آنان مردمی بسیار حریص و دنیاپرست اند و هر قانونی، خواه حضرت محمّد صلی الله علیه و آلهو خواه هر شخص متّقی دیگری آن را مقرّر کرده باشد، که موافق میل آنان نباشد، از آن چشم می پوشند و رهایش می کنند. امّا آنچه موافق رأی آنان باشد و امیال آنان را برآورده کند، هر چند که واضع آن شخصی مورد تحقیر آنان باشد، آن را رعایت می کنند و می گویند: «این را نبی و رسول خداوند مقرّر کرده، و به علاوه از جانب

خداوند به او چنین اعلام شده است»(۱).

اصطلاح «سنّت محمّد صلی الله علیه و آله» که جان بارپنکی به کار می برد حاکی از چیزی موروثی است، امّا مسلّم نیست که منظور از آن مجموعه مشخّصی از احکام باشد. به احتمال زیاد جان صرفا پیامی را انتقال می دهد که خود مسلمانان اعلام کرده اند دایر بر این که آنان از سرمشق پیامبر پیروی می کنند و آن را به کار می بندند. به علّت آن که او این مطالب را در زمانی نوشت که هنوز چند تن از اصحاب حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در قید حیات بودند، این سرمشق به احتمال زیاد وجود داشته و فقط به صورت شفاهی و نه به شکلی ثابت و مکتوب انتقال یافته است. اوضاع و احوال در زمان وقایع نگار زقنن آشکارا بسیار متفاوت بود. به رغم لحن بسیار جدل آمیز این اظهارنظر نویسنده، واضح است که او در زمانی می نویسد که حدیث نبوی قبلاً رواج یافته است؛ زمانی که یک عمل می توانست با گفتن عبارت: «این را پیامبر صلی الله علیه و آله مقرّر فرمود...» مورد تأیید قرار گیرد.

در وهله دوم، منابع مسیحی غالبا اطّلاعاتی را حفظ می کنند که مسلمانان، یا به دلیل آن که دیگر با دیدگاه متداول آنان نسبت به امور سازگاری ندارد و یا به علّت بی علاقگی شان آن را نادیده گرفته اند(۲). برای نمونه، نویسندگان مسیحی بر ما آشکار می کنند که مسلمانان چه تعداد فراوانی اسیر جنگی گرفتند. و این کار چه تأثیر زیادی از

هر دو جنبه جسمی و روحی بر جامعه غیر مسلمانان بر جای گذاشت. آنان شرح می دهند که مسائل امنیّتی تا چه حد ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرده بود و چقدر بدگمان بودند که ممکن است مسیحیان با رومیان شرقی علیه آنان همدست شوند. آنان

۱- Chronicle of Zuqnin, ۱۴۹-۵۰.

۲- به طور کلّی، نوشته های مسلمانان نسبت به تمدّن باستانی که اسلام به تدریج جایگزین آن شد یا به اهالی سرزمین هایی که مغلوب مسلمانان شدند و برای اداره امور امپراتوری آنان به خدمت درآمدند توجّه اندکی از خود نشان می دهند. این بدان معناست که منابع مسیحی در کمک به درک ما از موقعیّت و دست یافتن به چشم انداز مناسب برای پیشرفت ها و رویدادهای مختلفی که در قلمروهای حکومتی مسلمانان به وقوع پیوست، از اهمیّت برخوردار است.

تعـدادی از فرمان های خلیفه را ثبت می کننـد که در منابع مسـلمانان یافت نمی شود، از قبیل آن که: عبدالملک امر به کشـتن خوک ها در شام و بین النهرین کرد، ولیـد خواست که ساحران با آزمایش سـخت محاکمه شوند، عمر ثانی نوشـیدن شـراب و شهـادت یـک مسـیحی علیه یـک مسـلمان را ممنوع کرد، یزیـد ثـانی به نمـایش گذاشـتن تمثـال ها را تحریم کرد، و المهـدی مجازات مرگ را برای مسلمان شدگانی که بعدا مرتد می شدند، مقرّر داشت. آنان همچنین شواهدی دال بر دشمنی مسلمانان با صلیب در مرحله ای نخستین و با تعدادی از اعمال فرقه ای مسلمانان ذکر می کنند(۱). در خصوص حضرت

محمّـد صـلی الله علیه و آله، نوشـته های مسـیحی مطلب چنـدان تازه ای راجع به سـیره آن حضـرت افشا نمی کنند(۲)، امّا می تواننـد دربـاره چگونگی و زمـانی که برای نخستین بار پیروان آن حضـرت به اثبات حقیقت نبوّت وی پرداختنـد، اطّلاعاتی در اختیارمـان بگذارنـد. هیـچ رسـاله ای بـه قلـم مسـلمانان در بـاب ایـن موضـوع مربـوط بـه پیش از نیمه قرن سـوم / نهم موجـود نیست(۳)؛ متون احتجاجی مسـیحی می توانند به پر کردن این خلأ کمک کنند، خاصّه در نشان دادن آن که متکلّمان مسلمان، از زمان های بسیار قدیم، تا چه اندازه در

کتاب مقدّس برای یافتن اشاراتی به پیامبرشان جستجو کرده اند(۴).

ص:۴۰۸

۱- برای اشاراتی به این موارد و بحث بیشتر در آن باره ر.ک: ۹۸-۵۹۱ ,Hoyland, Seeing Islam.

۲- البتّه چنـد گزارش غیر معمـول وجـود دارد، برای نمونه، این خـبر که محمّـد صـلی الله علیه و آله برای اعراب قربـانی هـایی تعیین کرد: «آن حضـرت نخستین قربانی را کرد و اعراب را واداشت تا بر خلاف رسم خود از آن بخورنـد» (Chronicle of ۱۲۳۴, ۱۱ ۸۱۹, prefixed to Chronicle of) «یهودیانِ گمراه شده چنین پنداشـتند که آن حضـرت همان مسیح موعود است... و تا [اوّلین] قربانی آن حضرت همراه او ماندند» (Theophanes, ۳۳۳).

۳- قـدیمی ترین احتجاج گران مسـلمان عبارتنـد از: علی بن رَبَّن طبری وفات، ۸۵۵، قاسم بن ابراهیم (وفات، حـدود ۸۶۰)، ابو عیسی ورّاق (وفات، ۸۶۱) و ابو عثمـان جاحظ (وفات، ۸۶۹). همچنین نـامه ای وجـود دارد که گفته می شود از خلیفه هـارون الرّشید (۷۸۶-۸۰۹) به امپراتور روم شرقی قسطنطین ششم (۷۸۰-۷۹۷) است که او را به اسلام دعوت کرد و مزایای آن را به او یـادآور شـد، امّـا احتمـال دارد به او نسـبت داده باشـند (تصـحیح، ترجمه و شـرح به قلم Hadi Eid, Lettre du calife Hārn al-Rasd à lempereur Constantin VI, Paris, ۱۹۹۲).

۴- Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden, ۱۹۹۶, ۱۴۱-۴۳.

در پایان مایلم بر خطر تفسیر کردن رویدادها و سرمشق های تاریخی در خاور نزدیکِ اوایل قرون وسطی بر حسب تقسیم دوگانه و ساده انگارانه، در این مورد مسیحی / مسلمان، تأکید کنم. به نقل از یک همکار:

البتّه درست است که گروه ها و طبقه هایی با نوعی هویّت مهم را می توان کاملاً به طور قانونی در ارتباط با گروه ها و طبقه های دیگر مورد شناسایی و نگرش قرار داد، امّا وقتی که برچسب های ایجاد شده به این طریق فراتر از نقش توصیفی خود تلقّی می شوند، ارزش هایی تعیین کننده از آنِ خودشان به آنها نسبت داده می شود، و به عنوان وسیله هایی برای تفسیر با هم مقایسه می شوند، آن گاه خطر ساده انگاری به سرعت شدّت می یابد(۱).

مسیحیان ساکن در قلمرو امپراتوری روم شرقی تا حدّ زیادی از تماس با مسلمانان دور نگهداشته می شدند، امّا برای کسانی که در قلمرو حکومت مسلمانان زندگی می کردند داستان به گونه ای دیگر بود. این ادّعای راهب بین النهرین، جان بارپنکی، که

«هیچ فرقی میان کافر و مسیحی نبود، مؤمن از یهودی تشخیص داده نمی شد» ممکن است مبالغه آمیز باشد(۲)، امّا با این همه، آموزنده است. بی اعتنایی اوّلیه مسلمانان بهاختلاف های موجود میان اقوامی که مغلوب خود کردند، هنگام تشدید شدن با فرار و اسارتِ بخش محسوسی از جمعیّت و با حذف مرزهای داخلی در پهنه منطقه وسیعی از شمال غرب افریقا تا هند نشانه آن بود که تعامل انسانیِ قابل ملاحظه ای در راستای خطوطی اجتماعی، قومی و دینی وجود دارد(۳). این نکته خاصّه در مورد کسانی صدق

---

۱ - Lawrence I. Conrad, ``Muhammad and the Faith of Islam in Eastern Christian Historiography under the Early Abbasids'', مقاله بالا در «هفتمین سمینار دانشگاهی بین المللی: از جاهلیّت تا اسلام»، جولای - اگوست ۱۹۹۶، ص ۴-۵ ارائه شده است.

۲- John bar Penkaye, ۱۵۱/۱۷۹.

۳- باز هم ر.ك: جان بارپنکی، ص ۱۴۷/۱۷۵: «دسته های سارق آنها هر ساله به نواحی دوردست و به جزایر می رفتند، و از تمام اقوام روی زمین اسیرانی می آوردند». اثر زیر نمونه ای از اسیران جنگی یهودی و مسیحی را ذکر می کند که در کلیسما (Clysma) در سینا به کار اجباری گروهی مشغول بودند: Anastasius of Sinai, Narrationes, C۵.

می کرد که جویای اشتغال در شهرهای پادگانی پر ازدحام و جهان شمولِ فرمانروایان جدید بودند، جایی که انسان در معرض تماس با مردمانی دارای منشأ، اعتقاد و منزلت اجتماعی بسیار متفاوت قرار داشت. به علاوه، پدیده های رایج نوکیشی و ارتداد، ازدواج

بین ادیانی و حضور در جشن ها، تماس های تجاری و بحث عمومی وجود داشت که همگی به از میان بردن موانع فرقه ای کمک می کرد.

توضیحی عالی درباره این نکته را زندگی تئوفیلوس بارتوماس اورفایی که پیشتر ذکرش رفت، و متأسّفانه راجع به زندگی او مطالعه اندکی شده است، در اختیارمان می گذارد(۱). اگر بتوان حکایتی را باور کرد که نقل می کند او چگونه به فاصله چند روز از وفات خلیفه المهدی (۷۷۵-۷۸۵) در سن ۹۰ سالگی درگذشت، پس او در سال ۶۹۵، و چنان که از نامش برمی آید، در اورفا در شمال سوریه به دنیا آمد. نخستین بار راجع به او در اواخر دهه ۷۵۰ باخبر می شویم که در یک لشکرکشی در شرق، ظاهرا به عنوان مشاور طالع بینی خلیفه آینده، المهدی را همراهی می کرد(۲). از آن پس، او در خدمت المهدی باقی ماند و در دوران زمامداری این خلیفه طالع بین اصلی او شد و در بغداد اقامت گزید. در میان نوشته هایش کتاب Peri Katarchn polemikn(درباره

۱- اطلاعات راجع به تئوفیلوس از کتابم با عنوان Seeing Islam, ۴۰۰-۰۹ اقتباس شده است.

۲ - CCCAG, V, ۱, ۲۳۴، تئوفیلوس خطاب به پسرش دوکالیون (Deukalion) می گوید: «چنان که می دانی، من به اصرار قدرتمندان این کارها را یعنی، نوشتن رساله ای درباره پیش بینی های نظامی در زمانی برعهده گرفتم که همراه آنان به شرق و به ولایت Margians [یعنی، واحه مرو] لشکرکشی می کردیم». چاپ دوم این اثر حاوی یک فصل با عنوان De stellis fixis است که یک مقارنه صحیح برای سال ۷۶۸ را عرضه می کند)CCAG, V, ۱, ۲۱۲). بنابراین، لشکرکشی باید قبل از سال ۷۶۸ بوده باشد و به احتمال زیاد به فعّالیّت های المهدی در سال ۱۴۱/۷۵۸-۷۵۹ در خراسان برای سرکوبی شورش والی آنجا عبدالجبّار با یاری خازم بن خزیمه، و در طبرستان اشاره می کند طبری، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۷.

پیش بینی هـای نظـامی) بسـیار متـداول است و طـالع بینـانِ مسـلمانِ بعـد از او آن را نقل کردنـد و فصل هایی از آن به بیزانس (بوزنطه) راه یافت که در مجموعه ای از آثار طالع بینی نیمه

قرن نهم م. گنجانـده شـد. بعلاوه، تئوفیلوس کتاب جالینوس، درباره شـیوه حفظ تنـدرستی، ایلیاد به قلم هومر و احتمالاً کتاب سفسـطه ارسطو را به سریانی ترجمه کرد(۱). در پایـان، او «یک اثر عالی تاریخی» به رشـته تحریر درآورد که به نظر می رسـد کوششی در جهت تداوم نوع غیر دینی و کلاسیک کننده تاریخ بوده باشد، و دوران حکومت مروان دوم، آخرین خلیفه اموی، و انقلاب عباسـیان را به تفصـیل شـرح می دهـد. از این رو، تئوفیلوس را نمی توان صـرفا یک مسـیحی که در دوران حکومت مسلمانان آثاری نوشت، تلقّی کرد؛ او بی تردید مردی بسیار فرهیخته و در عین حال متأثّر از سنّت های روزگار باستان و نیز

آگاه از فرهنگ کارفرمایان خود بود.

هیچ یک از این نکات به معنای آن نیست که وابسـتگی دینی چندان مهم تلقّی نمی شد؛ بی تردید چنین بود. امّا به نحوی قابل پیش بینی، قدرتی فراگیر را برای هدایت

الگوهـای روابـط اجتماعی به طریقی که مانع نفوذ خارجی، یا واکنشـی مثبت نسبت به آن نفوذ شود، اعمال نمی کرد. رهبران مـذهبی ادیـان مختلف در خـاور نزدیـک ممکن است آرزومنـد آن بوده باشـند که کاش چنان می بود، امّا این منطقه از لحاظ فرهنگ، قومیّت، تاریخ، زبان و غیره متنوّع تر از آن بود و هست که چنین اتّفاقی رخ دهد.

ص:۴۱۱

۱- ابن ندیم در کتاب فهرست خود می گوید که یحیی بن عدی وفات. ۹۷۴م. نسخه تئوفیلوس را [از سفسطه ارسطو] به عربی ترجمه کرد. پیترز این مطلب را اشـاره به تئوفیلوس اورفایی تلقّی می کنـد و می گویـد، «ترجمه او از Sophistici elenchi اغلب در یـادداشت هـایی بر نسـخه عیسـی بن زرعه نقـل می شود» (F.E. Peters, Aristoteles arabus, Leiden, ۱۹۶۸, ۲۵). با این همه، این یادداشت ها فقط به ثاوفیلا (Thāwuflā) اشاره می کنند؛ همانند اظهارنظر ابن ندیم، این اشاره می تواند به تئوفیلوس اورفایی باشد، امّا الزاما چنین نیست.

Abraham of Tiberias, Dialogue = Giacinto Bulus Marcuzzo (ed./trans.), Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec `Abd al-Raḥmān al-Hā_۱im à Jérusalem vers ۸۲۰, .Rome, ۱۹۸۶

Abu Rā'ita, Rasā'il = Georg Graf (ed./trans.), Die Schriften des Jacobiten Ḥabb ibn .Hidma Abu Rā'ita, in CSCO, ۱۳۰-۳۱, scr. arabici ۱۴-۱۵, Louvain, ۱۹۵۱

.Adang, Camilla, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden, ۱۹۹۶

Adomnan, De locis sanctis = Ludwig Bieler (ed.), Itinera et alia geographica, in Corpus .Christianorum Series Latina, ۱۷۵ (۱۹۶۵), ۱۷۷-۲۳۴

Agapius = Alexandre Vasiliev (ed./trans.), ``Kitab al-`Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj", Part ۲.۲, in PO, ۸ (۱۹۱۲), ۳۹۹-۵۴۷ (covers the

.(years ۳۸۰-۷۶۱

.Anastasius of Sinai, Narrationes, C ۱-۱۸ = ms. Vaticanus gr. ۲۵۹۲, fols. ۱۲۳-۳۵

Bar Hebraeus, Chronicon ecclesiasticum, ed. Johannes Babtista Abbeloos and .Thomas Josephus Lamy, Paris and Louvain, ۱۸۷۲-۷۷

Blanchard, M.J., ``The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of .Mar Sabas Monastery", in Aram, ۶(۱۹۹۴), ۱۴۹-۶۳

Cahen, Cl., ``Note sur I'accueil des chrétiens d'Orient à I'islam", in Revue de ___l'Histoire

.des Religions, ۱۶۶ (۱۹۶۴), ۵۱-۵۸

CCAG = Catalogus codicum astrologorum graecorum, ed. Franz Cumont et al., .Brussels, ۱۸۹۸-۱۹۳۶

Chronica minora I-III, (ed./trans.) I. Guidi, E.W. Brooks and J.B. Chabot, in CSGO, ۱-۶, .Paris ۱۹۰۳-۰۵

Chronicle of ۱۲۳۴ = J.B. Chabot (ed./trans.), Chronicon ad annum Christi ۱۲۳۴ pertinens, .vol. ۱, in CSCO, ۸۱/۱۰۹, scr. syri ۳۶/۵۶, Paris, ۱۹۱۶/۱۹۳۷

Chronicle of Sürt = Addai Scher (ed./trans.(, ``Histoire nestorienne. Chronique de .Séert", in PO, ۴ (۱۹۰۸), ۲۱۵-۳۱۲; ۵ (۱۹۱۰), ۲۲۱-۳۳۴; ۷ (۱۹۱۱), ۹۹-۲۰۱; ۱۳ (۱۹۱۹), ۴۳۷-۶۳۶

Chronicle of Zuqnin = J.B. Chabot (ed.), Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo - Dionysianum vulgo dictum, vol. ۲, in CSCO, ۱۰۴, scr. syri ۵۳, Paris, ۱۹۳۳; French .translation with same title by Robert Hespel, in CSCO, ۵۰۷, scr. syri ۲۱۳, Louvain, ۱۹۸۹

Conrad, L.I. ``Muḥammad and the Faith of Islam in Eastern Christian Historio - graphy under the Early Abbasids", Paper given at the Seventh International :Colloquium

.From Jahiliyya to Islam, July-August ۱۹۹۶, ۱-۷۸, unpubl

Continuatio Byzantia Arabica, ed. Theodor Mommsen, in Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi, XI ۲, Berlin ۱۸۹۴, ۳۳۴-۵۹. There is an English

.translation in my Seeing Islam, ۶۱۱-۲۷

Grone, Patricia, and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, .Cambridge, ۱۹۷۷

.Grone, Patricia, Slaves on Horses, Cambridge, ۱۹۸۰

.CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

.Daniel, Norman, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh, ۱۹۶۶

.Eid, Hadi Lettre du calife Hārun al-Ra_۱d à l'empereur Constantin VI, Paris, ۱۹۹۲

Ess, J. van, ``The Making of Islam'' (review art.), in The Times Literary Supplement, .Sept. ۸ (۱۹۷۸), ۹۹۷-۹۸

Gottheil, R., ``AChristian Bahira Legend'', in Zeitschrift für Assyrologie, ۱۳ (۱۸۹۸), ۱۸۹-.۲۴۲; ۱۴ (۱۸۹۹), ۲۰۳-۶۸; ۱۵ (۱۹۰۰), ۵۶-۱۰۲; ۱۷ (۱۹۰۳), ۱۲۵-۶۶

Griffith, S.H., ``Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic ,Theologians'', in Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissanc Conference

.Villanova, Pennsylvania, ۴ (۱۹۷۹), ۶۳-۸۶

Hawting, G.R., ``The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca'', in G.H.A. Juynboll ,(ed.), Studies of the First Century of Islamic Society, Carbondale and Edwardsville

.۲۳-۴۷ ,۱۹۸۲

History of the Alexandrian Patriarchs = B. Evetts (ed./trans.), ``History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria'', in PO, ۱ (۱۹۰۷), ۱۰۵-۲۱۴, ۳۸۳-۵۱۸; ۵ (۱۹۱۰), ۳-۲۱۵; ۱۰ (۱۹۱۵), ۳۵۹-۵۴۷. This edition is based on the ``Vulgate'' recension in the .fifteenth-century ms. Paris arab ۳۰۱-۳۰۲

History of the Alexandrian Patriarchs (hamburg) = Christian Friedrich Seybold (ed.), Severus ibn al-Muqaffa`. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis

Michael I (۶۱-۷۶۷), Hamburg ۱۹۱۲. This edition is based on the earliest dated

.manuscript, ms. Hamburg arab ۳۰۴, dated ۱۲۶۰

Hoyland, Robert G., Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of .Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton, ۱۹۹۷

Jacob of Edessa, Letters, ms. British Library Add. ۱۲, ۱۷۲, fols. ۶۵-۱۳۵ (preserves ۲۷ .(letters

John bar Penkaye (wrote Ktābā d-rsh melle in ۱۵ books) = A. Mingana (ed./trans.), Sources syriaques, Leipzig, ۱۹۰۷, Part ۲, ۱-۱۷۱/۱۷۲-۹۷. The last book is translated by Sebastian Brock, ``North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of Bar .Penkaye's R_۱ Melle'', in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ۹ (۱۹۸۷), ۵۱-۷۵

John of Damascus, De haeresibus = PG, XCIV, ۶۷۷-۷۸۰. The chapter on Islam has been ,edited and translated by Daniel J. Sahas, John of Damascus on Islam, Leiden

R. le Coz, Jean Damascène. Ecrits sur l'Islam, Paris, ۱۹۹۲, ۲۱۰-۲۷; R. Glei ;۱۳۲-۴۱ ,۱۹۷۲ and A.T. Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften Zum .Islam, Würzburg and Altenberge, ۱۹۹۵, ۷۴-۸۳

.Michael the Syrian, Chronique, ed./trans. J.B. Chabot, IV, ۴۰۵-۰۷/II, ۴۰۳-۰۵

Ms. Diyarbakir ۹۵, fols. ۱-۸: contains the dispute between an Arab notable and a monk .of the monastery of Beth Hale

.Pascal, Blaise, Oeuvres, ed. L. Brunschvig, Paris, ۱۹۲۱

.Palmer, Andrew, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, Liverpool, ۱۹۹۳

.Peters, Francis Edward, Aristoteles arabus, Leiden, ۱۹۶۸

.PG = Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus: Series Graeca, Paris, ۱۸۵۷-۶۶

.PO =René Graffin / F. Nau (eds.), Patrologia Orientalis, Paris, ۱۹۰۳ ff

.Schoene, Alfred, Eusebi chronicorum libri duo, Berlin, ۱۸۷۵

Sebeos = K. Patkanian (ed.), Patmut'iwn Sebeosi, St. Petersburg, ۱۸۷۹; F. Macler .(trans.), Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebeos, Paris, ۱۹۰۴

Serjeant, R.B., ``The Sunnah Jāmi `ah: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called `Constitution of Medina'', in Bulletin of the School of .Oriental and African Studies, ۴۱ (۱۹۷۸), ۱-۴۲

_Stroumsa, S., ``The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a

Theme in Arabic Theological Literature", in Harvard Theological Review. ۷۸ (۱۹۸۵), ۱۶-
.۴۲

al-Ṭabar, Muḥammad b. Jarr, Ta'rkh al-rusul wa-l-muluk / Annales, ed. Michael Johan .de Goeje et al., Leiden, ۱۸۷۹-۱۹۰۱

Theophanes, Chrornographia, ed. Carl de Boor, Leipzig, ۱۸۸۳; full translation by Cyril .Mango and Roger Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor, Oxford, ۱۹۹۷

Timothy I, Apology = Hans Putman (ed./trans.), L'église et l'Islam souus Timothée I, Beirut, ۱۹۷۵, ۱-۵۱ (back) / ۲۱۳-۷۷. This is the Arabic version; for the Syriac version see A. ,"Mingana, ``The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi

.in Woodbroke Studies, ۲ (۱۹۲۸), ۱-۱۶۲

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶

محمّد صلی الله علیه و آله در قرآن: قرائت قرآن در قرن بیست و یکم

آندرو ریپین

در مقوله اعتبار «سیره» و «حدیث»، در مقامی نیستم که قضاوت نهایی ارایه دهم. امّا به قدر اطمینان می توانم درباره قرآن به عنوان نخستین منبع تاریخی درباره زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و ریشه های شکل گیری جامعه مسلمانان و ایمان و عمل اسلامی، بحث و گفت و گو کنم. یقین دارم که محتوای قرآن در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفت (هر

چند ترتیب قرار گرفتن محتوای آن به صورت زمانی رعایت نشده است) و به طور کلی، اگر به درستی مورد تفسیر قرار گیرد، منبع معتبر تاریخی به شمار می رود(۱).

متن بالا، متنی است که آلفورد ولش در سال ۱۹۸۳م. نگاشته است. با این شروع، وی توانست حدود ۴۰ صفحه رساله «شناخت محمّد صلی الله علیه و آله از خویشتن» را بر اساس قرآن تحریر کند. البته وِلش اذعان دارد که «قرآن منبع تاریخی بی همتایی است» که در آن «هیچ

گونه قصه پردازی یا توصیف تاریخی وجود ندارد و هدف قرآن ضبط تاریخ یا شرح حال نیست»(۲). با این حال، ولش جایگاه مشخص پیامبر صلی الله علیه و آله را جایگاهی کاملاً تثبیت یافته در قرآن می داند.

ص:۴۱۷

۱- A.T. Welch, ``Muḥammad's Understanding of Himself: The Qur'ānic Data", in R.G. Hovannisian and S. Vryonis, Jr. (eds), Islam's Understanding of Itself, Malibu, ۱۹۸۳, ۱۵.

۲- همان، صص ۱۵، ۱۶.

البته، ولش تنها کسی نیست که چنین اعتقادی دارد، این موضوع، با قدیمی ترین تفسیر اسلامی قرآن (که شالوده تمام نظریه سنّت را تشکیل می دهد) و اکثر تحقیقاتی که

از آن زمان انجام گرفته، مشترک است (تازه ترین نمونه از این دست را در این اثر ببینید:

N.A. Newman, Mụammad, the Quran and Islam(۱)، نویسنده در این کتاب، قرآن را«شاهد عینی» زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و ظهور اسلام می داند). حتی اثر دقیق تر و مهم تر نیل رابینسون با عنوان Discovering the Quran (۲) با زیر عنوان A. Contemporary Approch to

a veiled textآن گاه که درصدد تفسیر قرآن برمی آید، احتمالی غیر از آن برای قرآن قائل نیست. رابینسون، با بررسی شخصیتی در رمان مارگارت دربل Drabble با عنوان Natural Curiosity، این اعتقاد را برجسته می سازد که خواننده قرآن «بی هیچ تردیدی درمی یابد که گردآورنده اصلی قرآن، سوره ها را نه بر اساس نظم زمانی بلکه بر اساس حجم رو به کاهش هر سوره مرتب کرده است» (ص ۱). بی تردید، رابینسون قبول دارد که تاریخ گذاری (بدین معنی که متن، با زمان رویداد مذکور در متن همخوانی داشته باشد) کلید فهم آن متن است، بدین روست که او در چهار فصل نخست کتابش به این موضوع می پردازد، امّا، چنان که گفتم، رابینسون دقیق تر از ولش است و قبول دارد که ارتباط

هوشیارانه میان قرآن و سیره همچنان می تواند آشکارترین خطوط اصلی وقایع نگاری را ترسیم کند.

در چارچوبِ پیشنهادی از سوی این نویسندگان، تاریخ و محمّد صلی الله علیه و آله راه های «آشکاری» برای تفسیر قرآن به شمار می روند. برای روشن شدن این منظور، ارائه یک نمونه بسیار جا افتاده از سوره ضُحی کافی است که ترجمه آن را بیان می کنیم(۳):

سوگند به روشنایی روز،

سوگند به شب هنگامی که آرام گیرد،

ص:۴۱۸

۱- Hatfield, ۱۹۹۶.

۲- لندن، ۱۹۹۶.

۳- ترجمه فارسی از کاظم پورجوادی.

پروردگارت هیچ گاه تو را وا نگذاشته و بر تو خشم نگرفته است،

البته عالم آخرت برای تو بهتر از نشئه دنیاست.

پروردگارت به زودی چندان به تو عطا کند که خشنود شوی،

مگر یتیمت نیافت و در پناه خویش جای داد،

سرگشته ات یافت و به راهت آورد،

محتاجت یافت و بی نیازت کرد.

پس یتیم را میازار

و با سائل خشونت نکن

و از نعمت پروردگارت سخن بگو.

شرح ماجرا بسیار مشهور است. این سوره شناختی از دوران جوانی پیامبر صلی الله علیه و آله (یتیم، محتاج، سرگشته) و نیز اوضاع اجتماعی زمان او (یتیمان، نیازمندان) به دست می دهد. از

نظر بسیاری و شاید بیشتر، محققان، این شیوه «طبیعی» (اگر نگوییم تنها شیوه «منطقی»)

تفسیر آیات است. دیگر مسائل مورد اشاره در این جا چه می تواند باشد؟

سرِ آن ندارم که در این جا شکل روشمند را به کلی منکوب کنم. تنها حرف من این است که مطلقا هیچ چیز قادر به تفسیر این سوره نیست مگر این که حیات یا دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله مدّ نظر قرار گیرد. «thee» (تو) در این سوره ضرورتا به محمّد صلی الله علیه و آله اشاره ندارد. مطمئنا می تواند اشاره به او باشد، امّا ضرورتی در این اشاره نیست. (همچنین می توان

یادآور شد، ترجمه آربری از این سوره نیز دلالت بر این دارد که «او» به جای خداوند به کار رفته است امّا در این جا نیز اجباری بالضروره را بیان نمی کند). هر جزئی از این

آیات مضامینی مکرر از ادبیات دینی است (و در واقع مضامین قرآنی) و نیازی به آن نیست که آن ها را انعکاسی از یک «واقعیت» تاریخی به معنای دقیق کلمه قلمداد کنیم، امّا

تا حدی از این اجزاء کلامی می توان اطلاعات بنیادی را در خصوص تعالیم دینی استنباط کرد.

البته از محمّد صلی الله علیه و آله در قرآن به صراحت نام برده می شود. اطلاعات مربوط به

ص:۴۱۹

پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن امری کاملاً آشکار است، امّا جای آن دارد که یک بار دیگر مروری بر آن ها داشته باشیم.

«محمّد صلی الله علیه و آله فقط فرستاده خداست و پیش از او فرستادگان دیگری نیز بوده اند که در گذشتند»(۱).

«محمّد صلی الله علیه و آله پدر هیچ یک از مردان شما نیست لکن رسول خدا و آخرین پیامبر است و خداوند به هر چیز آگاه است»(۲).

«کسانی که ایمان آورده اند و کارهای شایسته انجام داده اند و به آن چه به حق از جانب پروردگارشان بر محمّد صلی الله علیه و آله نازل شده است ایمان آورده اند، خداوند گناهانشان را بپوشاند و کارشان را اصلاح کند»(۳).

«محمّد رسول خدا و همراهانش در برابر کفار سختگیر و با یکدیگر مهربانند»(۴).

جالب این که در هیچ یک از این آیات، خود محمّد صلی الله علیه و آله مورد خطاب قرار نمی گیرد: به او اشاره می شود، امّا مستقیما خطاب نمی شود. شاید بتوان ذکر نام احمد را در این جا

مورد توجّه قرار داد، (و هنگامی که عیسی پسر مریم گفت: «ای بنی اسرائیل من که فرستاده خدا به سوی شما هستم توراتی را که نزد من است تصدیق می کنم و نیز بشارت دهنده رسولی هستم که بعد از من می آید و نامش احمد است»(۵). هر چند در

حوزه های شرح حال شناسی مواردی از این دست به ندرت یافت می شود. افزون بر این می توان به بخش هایی از قرآن اشاره کرد که از افراد یا حوادثی از یک رویداد «تاریخی»

خبر می دهد: مایکل کوک مختصری از این موارد را فراهم کرده است:

قرآن با ویژگی مخصوص به خود، از حوادث دوران محمّد صلی الله علیه و آله چندان مطلبی به ما

۱- آل عمران / ۱۴۴.

۲- احزاب / ۴۰.

۳- محمّد / ۲.

۴- فتح / ۲۹.

۵- صف / ۶.

نمی گوید. این رویدادها را نقل نمی کند، بلکه تنها به اشاره آن ها اکتفا می کند. در همین راستاست که تمایلی به ذکر اسامی، از خود نشان نمی دهد. در برخی موارد، بسته به شرایط زمانی نام هایی در قرآن آمده است: از چهار فرقه مذهبی نام برده است (یهودیان، مسیحیان، مجوسیان و فرقه اسرارآمیز صائبین) از سه الهه (بت) عرب (همگی مؤنث)، از سه انسان (که محمّد یکی از آنان است)، از دو گروه قومی (قریش و رومی ها)، و از نُه مکان نام می برد. از میان این مکان ها، چهار مکان به دلیل وقوع

جنگ از آن ها نام برد (بدر، مکه، حنین، یثرب) و از چهار مکان به دلیل قداست مکانی. ... و آخرین مکان طور سیناست که ظاهرا به دلیل پرورش درخت زیتون از آن نام برده است.... بدین رو، درک این که در یک شرایط زمانی قرآن از چه چیز گفت وگو می کند، معمولاً بدون بهره گیری از تفسیر امری محال است...(۱).

اکنون، بر اساس مجموعه این آیات شاید این گونه بحث شود که ما در واقع با بهره گیری از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و موقعیت تاریخی او زمینه های خوبی برای تفسیر قرآن در اختیار داریم. بر اساس برخی از آیات، قرآن از محمّد صلی الله علیه و آله به صراحت به عنوان پیامبر و دریافت کننده وحی یاد کرده است. از این رو، می توان این گونه استنباط و پیشنهاد کرد که شخص محمّد و زمان و مکان او مرجع مناسبی برای (تفسیر) همه آن سور قرآنی است که فرض شده است، منطقا به محمّد و زمان او اشاره دارد.

این جاست که به گمان من، ما که در عصر کنونی زندگی می کنیم و به مطالعه قرآن می پردازیم با موضوعی اساسی مواجه می شویم، به تعبیر دیگر در طرح مطالعه خود از قرآن دست به انتخاب می زنیم. به نظرم، بسیاری از ما توانایی خود بر ایجاد نوعی یک دستی در متون (و تمایل خود ما بر این امر) بیش از پیش آگاه شده ایم، که خود ناشی

از خواست عمیق ما بر درک مفاهیم محتویات آن است. آگاهی ما بر این مسأله حاصل عوامل چند است، برخی از آن ها به دلیل سر و کار داشتن عمدی با آثار ادبی

۱- M. Cook, Muḥammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۶۹-۷۰.

نویسندگانی چون بورخس و فیلم های کارگردانانی چون فلینی Fellini است. ما دریافتیم که دیگر نمی توان به بازگوکننده صوری حوادث اعتماد کرد، و این «دیدگاه» دیدگاهی فریبنده و به نوعی مصادره به مطلوب است و «لذت متن» دقیقا از آن هنگام احساس می شود که مجبور باشیم کلنجار رفتن های خود با متن مورد نظر را بار دیگر مورد ارزیابی

قرار دهیم.

نقل قولی از کتابی درباره همین مباحث در خصوص انجیل شاید ما را در بحث این مقاله یاری رساند:

با اعتقاد به شیوه علمی به عنوان کلید دستیابی به حقایق تاریخی، پژوهشگران انجیلیِ عصر حاضر، با دور کردن کامل متن و نقد آن از فرهنگ، ارزشها و علائق خواننده، چنان به شیوه عصر روشنگری مبنی بر دوری گزیدن از تزلزل و تردید، یک بار و برای همیشه، وفادار مانده اند. تأکید همه جانبه عصر حاضر بر بازخوانی دقیق فضای دوران باستان که متون انجیلی در آن پدید آمدند، اعتبار انجیل را در فرهنگ معاصر غربی بیش از پیش خدشه دار ساخت و این کتاب را صرفا به یک بازمانده تاریخی و به یک کالای باستانی بدل کرد. این نگره همچنین دانش انجیلی نوینی به وجود آورد که برای بسیاری به صورت علم شفابخشی درآمده که متن را به بت تبدیل کرده است و خوانندگانی کلیشه ای وارد که به صورت حرفه ای به قرائت آن مشغولند. افزون بر این، این نقد تاریخی به طور تلویحی، ویژگی تاریخی مربوط به اصطکاک دانش انجیلی با نوگرایی را پنهان نگاه داشته است و بدین رو فرضیه های نقدی و نظری خود و نیز شرایط فرهنگی را که این فرضیه ها را به وجود آورده، استمرار بخشیده و معتبر ساخته اند، در معرض نقد و بررسی قرار نداده است(۱).

آخرین جمله از این نقل قول را به نحوی تحریک کننده یافتم و به اعتقاد من، همان نکته ای است که درست به اصل بحث ما مربوط می شود.

۱- The Bible and Culture Collective, The Postmodern Bible, New Haven, ۱۹۹۵, ۱-۲.

امّا ارتباط این نقل قول با قرآن چگونه است؟ جای آن نیست (و من در مقامی نیستم) که در خصوص نظریه های تفسیر به دنبال مباحث نظری باشم. به نظر من، بهتر است این مباحث را به علمایی واگذاریم که نگاه متفاوتی به این متون دارند تا مشخص سازند که چگونه قرائت های آنان می توانند جایگاهی به وجود آورد که با تصویر موجود و ظاهرا «طبیعی» مورد پذیرش عموم در تضاد قرار دارد. ایجاد یک الگوی متفاوت دقیقا به مفهوم ساختارشکنی الگوی موجود است. به نظر می رسد که برای بسیاری، ناتوانی در درک این که چگونه می توان نسبت به مسائل نگاه های متفاوتی داشت، دقیقا همان عاملی است که موجب محدود شدن مباحثی از این دست می شود. امّا باز به نظر من، بار مسؤولیت اثبات آن بر دوش کسانی است که به طرح دیدگاه متفاوت می پردازند، از این رو، در وهله نخست ضروری است که دقیقا گفته شود که ابعاد این مباحث و مشکلات آن چیست.

۲

برخی از «دشواری هایی» را که هنوز در قرآن وجود دارد و در تفسیر می بایست با آن ها دست و پنجه نرم کرد، نولدکه فهرست بندی کرده است(۱) که در بسیاری ازمباحث هنوز می توان از آن بهره های بسیار مهمی برد. مطرح ترین موضوع مربوط به شرح حال، نظریه «مخاطب» در قرآن است، موضوعی که تنها نولدکه به طور گذرا به آن اشاره کرده است. جان کلام این که بررسی تفصیلی نظریه مخاطب در قرآن، نسبت به تفسیر و بعدها تحقیق بیشتر مسلمانان، تصویر ناهمگون تر (یا دست کم، تصویر مبهم تری) را برملا می کند.

غالبا، هنگامی این تصوّر ایجاد می شود که قرآن تصویر یک دستی از محمّد صلی الله علیه و آله ارایه

۱- Th. Nöldeke, ``Zur Sprache des Korāns II: Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns", in his Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg, ۱۹۱۰, ۱۲-۱۳.

می کند (مثل مقاله ولش) که خواننده یا قرائت کننده فرضیِ (در این جا، مخاطب) قرآن را شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم. مطمئنا، شخص «پیامبر صلی الله علیه و آله» یا «رسول» که در این «رسالت» مورد گفت و گو است در قرآن دارای نقش است. گمان نمی کنم کسی بتواند این حقیقت را مورد مناقشه قرار دهد که قرآن همیشه خواننده یا قرائت کننده کل متن را جامعه یا افراد مؤمن فرض می کند. مطمئنا، مواردی هست که گفت و گوهای میان خداوند و رسول را می توان شنید، امّا میزان آیاتی از این دست و این که آیا حتی در این آیاتِ به

خصوص، یک دستی وجود دارد یا خیر از مواردی است که جای پرسش دارد، به ویژه اگر طبیعت، قالب و زبان اصطلاحات پیامبری که در قرآن بیان می شود مورد مداقه قرار گیرد. ویژگی های مشترک پیامبر اسلام با دیگر پیامبران، مطمئنا از مضامین قرآن به شمار

می رود و بدین رو فرض این مسأله که ویژگی تاریخی و بازسازی شده منحصر به فردی در ورای آیات اخلاقی از این دست وجود دارد، فرضی گمراه کننده است.

مخاطب قرآن را می توان در چهار مورد اصلی ارزیابی کرد، غیر از بخشهایی که مخاطب در آن ها مبهم است (یعنی می تواند هر یک از سه مورد نخست که ذکر می شود، باشد و تنها قرائت این گونه آیات در بافتی وسیع تر، قضاوت درباره مخاطب را امکان پذیر

می سازد).

۱) ضمیر «تو» باری مثال به صورت مفعول ضمیرواره یا امری مفرد. در بسیاری موارد، می توان فهمید که منظور از این فرد، محمّد صلی الله علیه و آله است. مثال های روشن در این مورد، اصطلاح قرآنی «قُل» است. این کلمه در ابتدای جملاتی از قرآن آمده است که بدون آن شاید جملاتی غیر الهی تلقّی شود و این گونه مستفاد می شود که محمّد صلی الله علیه و آله قرار

است این آیات را تلاوت کند، نیز می توان به عبارت عام قرآنی «آن ها از تو خواهند پرسید درباره...» اشاره کرد که در آن محمّد صلی الله علیه و آله پاسخی به یک مشکل موجود در جامعه را دریافت می کند. یک نمونه دیگر را در آیه زیر می توان دید: «کافران را خواه بترسانی یا

ص:۴۲۴

نترسانی، تفاوتشان نکند، ایمان نمی آورند»(۱). که در این جا، شخص محمّد صلی الله علیه و آله به عنوان عامل مورد خطاب قرار می گیرد. روی هم رفته، ضمیر «تو» به عنوان مخاطب قرآن غالبا اشاره به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله دارد، مگر این که دلیل موجهی برخلاف آن پیشنهاد شود. امّا شاید ضمیر «تو» خطاب به هر خواننده یا تلاوت کننده قرآن به طور کلی باشد.

البته شاید گفته شود که حضرت محمّد صلی الله علیه و آله را نیز در این صورت دربر می گیرد (و در واقع بیشتر تفاسیر اسلامی بدین گونه بیان کردند) امّا منحصر به او نمی شود. به تعبیر بجای

رابینسون، این ضمیر «تو» «مخاطب تلویحا انحصاری»(۲) است، امّا ماهیت آن مخاطبهمیشه واضح نیست.

۲) ضمیر مخاطب تثنیه، بسیار به ندرت به عنوان مخاطب مورد استفاده قرار می گیرد، امّا در سوره الرحمن همین ضمیر یافت می شود. به نظر می رسد که کمتر کسی در درک این ضمیر به عنوان اصطلاح نبوی دچار مشکل باشد، هر چند قابل ذکر است که دست کم برخی از مفسّران(۳) این ضمیر تثنیه را «انس و جن» تعبیر می کنند و بدین طریق آن را مخاطب جمع به حساب می آورند.

۳) ضمیر جمع شما (کم)، برای مثال به صورت مفعول ضمیرواره یا امری جمع. معمولاً این ضمیر اشاره به جامعه دارد (که خود پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از همان جامعه است). تعیین دقیق نسبت به کارگیری ضمیر جمع مخاطب در مقایسه با ضمیر مفرد مخاطب در قرآن کار دشواری است. اگر تجزیه و تحلیل کاملاً صَرفی قرآن در دیسک کامپیوتر در اختیار نمی بود، این کار بی نهایت خسته کننده بود. بر اساس تجزیه و تحلیل آربری، واژه های کُم، لَکُم و مالکم ۳۹۶۶ بار و حال آن که واژه های «کَ»، «تَ» (فاعلی و مفعولی)

و «لکَ»، ۱۸۷۸ بار مورد استفاده قرار گرفت. شاید این اعداد گمراه کننده باشند، هر چند

از لحاظ نسبت به کارگیری واژه های مزبور، این اعداد، ارزیابی قابل قبولی از نوع

ص:۴۲۵

۱- بقره / ۶.

۲- Discovering the Qur'an, ۲۴۰.

۳- برای مثال، ر.ک: مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۱۹۶.

مخاطب در قرآن، ارائه می دهنـد. آن چه که در این ارقام لحاظ نشده ضـمایر امری است و از طرفی آیات روایی که از ضـمیر مخاطب اسـتفاده کرده انـد و هیـچ گونه ارتباطی با مخاطب خود قرآن ندارنـد در این ارقام محاسـبه شده اند. بررسـی گذرا از ۲۰۰ وجه امری مورد اسـتفاده در قرآن که بـا الف آغـاز می شود (این صـیغه هـا را به راحتی می توان بـا مروری سـریع بر متن عربی قرآن یافت) روشن می سازد که کمتر از ۱۰ درصد از این وجوه امری اختصاصا (آن گونه که می توان فهمید) خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله است، ۶۵ درصد

خطاب به مردم دیگر و بقیه آن از زبان دیگر پیامبران در آیات روایی که مردم مختلفی را

مورد خطاب قرار می دهند.

۴) درهم آمیخته مـواردی در قرآن به چشم می خورد که اگر حضـرت محمّـد صـلی الله علیه و آله مورد خطـاب قرآن است به نظر می رسد ضمیر مفرد مناسب تر باشد، امّا از ضمیر جمع استفاده شده است. همین مسأله به گونه دیگر نیز اتفاق می افتد، در جایی که به گمان ما

ضمیر جمع مناسب تر است، از ضمیر مفرد استفاده شده است. شاید بتوان به برخی از آیات اشاره کرد که این درهم آمیختگی در «دیـدگاه» یـا از زبان «تلاوت کننـده» قرآن مشاهـده می شود، مثلاً در سوره فاتحه گوینـده کلام، جامعه است (یا دست کم خداوند نیست، برخلاف بیشتر قرآن) و خداوند مورد خطاب قرار می گیرد. امّا با توجّه به رویکرد

تفسیری به این گونه آیـات، نمونه های دقیق تری از «درهم آمیختگی ضـمیر مخاطب وجود دارد که با توجّه به اهـداف ما در این بحث، شاید ارزش پرداخت بیشتری را بطلبد.

رابینسون چهار آیه (به گفته او «دست کم» چهار آیه وجود دارد) را مورد بررسـی قرار می دهد که در آن «ضـمیر دوم شخص مفرد برای فردی غیر از پیـامبر صـلی الله علیه و آله به کار رفته است»(۱). آیه های ۶-۸ از سوره انفطار و آیه ۶ از سوره اطارق هر دو بـا یا ایها الانسانآغاز می شود و سـپس ضـمیر مفرد دوم شـخص بعـد از آن می آیـد، امّا با توجّه به این که معمولاً کلمه انسان مفرد به حساب می آید، این امر، چندان عجیب نیست. آیه ۲۴ از

۱- Discovering the Qur'an, ۲۴۱.

سوره اِسراء و آیه ۸ از سوره عنکبوت هر دو از مواردی هستند که بنا به اعتقاد رابینسون در آن ها ضمیر مخاطب مفرد با اصطلاحاتی همراه است که برای پیامبر صلی الله علیه و آلهتناسبی ندارد. آیه نخست اشاره به والدینی دارد که شخص مخاطب را پروراندند، و در آیه دوم، از والدینی گفت و گو می شود که «سعی کردند چیزی را که به آن واقف نیستی شریک من قرار دهی». رابینسون می گوید: «با توجّه به این حقیقت که محمّد صلی الله علیه و آله یتیم بود (آیه ۶ از سوره ضحی) مخاطب نمی توانست او باشد، بلکه باید اشاره به هر مؤمنی باشد»(۱). مسائلی که موجب این نتیجه گیری شده جالب توجّه است. بحث بر سر این است که این آیات نسبت به بسیاری دیگر از آیاتِ دارای «مخاطب تلویحا انحصاری» که شاید در قالب اصطلاحات کلی نیز قرائت شود هیچ گونه تفاوتی ندارند. در حقیقت، این آیات دقیقا همان آیاتی هستند که بر برداشت همه جانبه تر از قرآن تأکید می ورزند.

آیات دیگر نمونه های جالب تری از درهم آمیختگی واقعی ضمایر ارائه می دهند، چرا که این آیات بیان می کنند که قرائت قرآن بر اساس شرح حال، برخی مشکلات جدّی به وجود می آورد که با این فرضیه در تضاد است، آیه های ۱۵۵-۱۵۶ از سوره بقره از این دست آیات است: «مسلّما همه شما را از ترس، گرسنگی، کاهش اموال و نفوس و محصولات آزمایش می کنیم و شکیبایان را بشارت ده (بَشِّر امری مفرد)، آنان که چون مصیبتی به ایشان رسد گویند ما از آنِ خداییم و به سوی او باز می گردیم». تغییر از ضمیر

جمع به ضمیر مفرد این آیه را پیچیده می سازد. به نظر می رسد که یک فرد (مذکور) از میان پیروانش به دلیل داشتن نقش خاص، مجزا شده است. آیا این خطاب، خطاب به افراد مؤمن است یا باید خطاب به تاریخ باشد چه مقوله هایی از این دست، به ویژه در آیاتی که نظر عامه، آن ها را پیام های شخصی به پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی می کند، از موارد مشکل ساز است، امّا در واقع بکرّات دیده می شوند که این آیات حوزه های وسیع تری را مورد خطاب قرار می دهند.

۱- مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۲۴۲.

آیه ۸ از سوره مجادله می فرمایـد: «مگر ندیـدی کسـانی را که از نجوا نهی شدنـد باز بـدان بازگشـتند و بر گناه و عـداوت و نافرمانی رسول خدا به نجوا پرداختند؟» منطقا (و شاید نه بر اساس بلاغت) در این جا خطاب تنها باید به پیامبر صـلی الله علیه و آله باشـد؛ امّـا آن چنان که مشـخص است، خطاب به غیر از پیامبر صـلی الله علیه و آله اشاره دارد (اگر این آیه بـدون توجّه به قواعد نحوی و تفسیری مورد مطالعه قرار گیرد ممکن است از آیه برداشتی وارونه صورت گیرد).

تفاوت میان اَرَاَیتَ و اَرَأَیتم و میان اَلَم تَرَ و الم تَرَوا نمونه های جالب دیگری نیز

به وجود می آورد. اصطلاح اَلَم تر با همین شکل مفرد، کرارا مورد استفاده قرار می گیرد و

روشن است که نوعی بلاـغت در آن است. چنـدان قابـل تصور نیست که این گونه جمله های پرسشـی را خطاب به خواننـده / تلاوت کننده (که البته پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز شامل

می شود) بدانیم و نه تنها خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله. دست کم ۳۰ بار در قرآن از چنین اصطلاح مفردی استفاده شده است در حالی که شکل جمع آن تنها دوبار به کار رفته است. (استفاده از «آیا آن ها ندیدند...») ده بار)، از موارد ابهام برانگیز است، مگر این که در متنی خـاص قرائت شود). هر دو مورد در متنی به کـار گرفته می شود که اشـاره به نشـانه هـای خـداوند دارنـد: «آیا ندیده ای (اَلَم تَرَ) که خداوند آسـمان ها را خلق کرده است»؟ (آیه ۱۹ از سوره ابراهیم) در مقابل آیه ۱۵ از سوره نوح و نیز آیه ۲۰ از سوره لقمان «مگر نمی بینید (اَلَم تَرَوْا) که چگونه خداوند هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید؟».

آیه ۷۵ از سوره بقره از نمونه هایی است که برخی روایات تفسـیری اسلامی(۱)، ضمیر مخاطب جمع را در آن، اشاره به پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی کردنـد: «آیـا انتظار داریـد به شـما ایمان بیاورنـد؟ در صورتی که عـده ای از آن ها کلام خـدا را می شنیدند و پس از درک آگاهانه، آن را تحریف می کردند».

برخی از دشواری های مربوط به مخاطب در قرآن به گونه ای است که کتاب های

۱- مثلاً، تفسیر ابن عباس.

تفسیری بدون نادیده انگاشتن آن ها واقعا قادر به حل این مشکلات نیستند. در واقع، یکی از آیه هایی که رابینسون می گوید خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله نیست، بسیار پیچیده تر و درهم آمیخته تر از آن است که وی مورد بحث قرار می دهد. آیه های ۲۳-۲۵ از سوره اسراء می فرماید: «پروردگارت (مفرد) مقرر داشته است که جز او را نپرستید (جمع) و به

پدر و مادر نیکی کنید، چنانچه یکی یا هر دوی آن ها نزد تو به پیری رسیدند کلمه ای رنجش آور به آن ها مگو (مفرد) و بر سرشان فریاد نزن (مفرد) و با اکرام با آن ها سخن

بگو،... پروردگار شما (جمع) از درون دلهایتان آگاه تر است. اگر صالح باشید (جمع)، او

توبه کنندگان را می بخشد».

همچنین رابینسون مسأله تغییر در ضمایر مخاطب را آن چنان که در این آیات آمده است، مورد تحلیل قرار می دهد. وی تأکیدهای موردی در هر گفتاری از قرآن را نکته اصلی این گونه آمیختگی های ضمیری عنوان می کند. بدین رو، او استفاده از این گونه تغییرات را به طور خلاصه «ویژگی گفتمان قرآنی»(۱) تعبیر می کند. تکرار می کنم کهآیاتی از این دست، نمونه های جالبی هستند که به دو شیوه مختلف مورد قرائت قرار می گیرند. دیگران از جمله خود من، این گونه تغییر در ضمایر را ویژگی نگارشی، گردآوری و تصحیح شتاب زده متن قرآن تعبیر می کنند. البته، تغییرات یاد شده به «ویژگی

گفتمانی قرآنی» بدل شده اند، امّا باید اشاره کرد که خواننده های قرآن این ویژگی گفتمانی را بدین شکل پدید آورده اند و به اعتقاد من از اهمیتی برخوردار نیست.

۳

بحث در این باره که قرآن هیچ گونه شاهدی بر زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه نمی دهد و از این رو اشاره به قرآن در مباحث مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله، امری بی مورد است، به نظر می رسد که بحثی افراطی و انحرافی است و من قصد چنین ادعایی ندارم. ادعای من این

۱- Discovering the Qur'an, ۲۵۴.

است که ارتباط میان سیره و قرآن را می توان بیشتر حاکی از تحول تفسیر و روایت در جامعه اسلامی به حساب آورد، تا شاهدی بر این تفکر که یکی از این دو منبع مؤید منبع دیگر است.

به نظر من، فرض این مسأله که قرآن نخستین مدرک برای تدوین زندگی پیامبر است فاقد هرگونه دلیل موجهی است. متن قرآن هنگامی که وارد تاریخ می شود بسیار پیچیده می نماید و اشارات تغییرپذیر قرآن موجب پدیدار شدن آشفتگی ادراکی در مباحث تاریخی می شود. مسأله «مخاطب» در قرآن که نگاهی گذرا به آن داشتم از همین دست موارد به شمار می رود، شیوه ای که این تغییرات در آن به چشم می خورد، هرگونه تفسیر درباره مخاطب و جایگاه تاریخی او را سخت مخدوش می سازد. اگر فردی بخواهد قرآن را با شیوه تاریخی مطالعه کند، تنها با استعانت از دیگر منابع قادر به تفسیر آن خواهد

بود. امّا این پرسش همچنان باقی می ماند که مطالعه قرآن با این شیوه چگونه امکان پذیر

است و چگونه قادر به فهم آن خواهیم بود اگر رویکردی متفاوت نسبت به قرآن داشته باشیم. پاسخ های مختصر به این پرسشها را در حد کافی باید در همین مقاله جست و جو کرد. مسلما، این، موضوعی است که تحقیقات و پرداخت وسیع تری را می طلبد تا به هرگونه نتایج قطعی دست یابیم.

ویژگی بارز شیوه های تفسیری مسلمانان در ارتباط با قرآن، که احتمالاً با شروع استنساخ خود قرآن آغاز گردید، تصویر یک دست و منسجمی از پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان اساس متن قرآن بود. از همین جا، متن پیچیده قرآن قابل فهم شد و (به لحاظ شرعی و دینی) با جامعه موجود مسلمانان پیوند خورد. احتمالاً این کار به دو شیوه انجام گرفته

است: تدوین سیره پیامبر بر اساس قرائت های خلاق از قرآن و نیز پیوند زدن سیره های پیشین و امروزین درباره پیامبر به قرآن. همین روند متن یک دستی از قرآن نیز به وجود

آورد: مفاهیم ضمنی آن به هر حال ما را از مسائل مربوط به پیامبر صلی الله علیه و آله خارج ساخته و به حوزه ریشه های اصلی شکل گیری قرآن وارد می سازد. جالب این که، این راهبرد، مشکلاتی را نیز برای مسلمانان پدید آورد. مثلاً فقها لازم دیدند که به کارگیری قوانین را

از مورد خاص (پیامبر صلی الله علیه و آله) به عموم (جامعه) در بسیاری مواقع، تسرّی دهند. اگر قرآن از ابتدا با محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله مورد قرائت قرار نمی گرفت، این مشکل به وجود نمی آمد. (نیز گاه دیده می شود که قرائت قرآن با محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله، قرآن را به لحاظ شرعی با خطری مواجه نمی سازد، از این رو، به طور یقین، دورنمای حاصل، به گونه ای دو پهلو خواهد بود) صوفی ها، آن گاه که به توصیف متن جهانی و همیشگی قرآن می پرداختند، بیش از همه از خود ماجراجویی نشان دادند: قرائت عارفانه از متن قرآن (با اصطلاح آشنا و رمزآمیز تأویل) مستلزم آن بود که بُعد تاریخی قرآن در خوشبینانه ترین شکل، تنها

یکی از مفاهیم بسیار آن در نظر گرفته شود.

پس قرآن چه می گوید؟ به چه اشاره دارد؟ پاسخ به این پرسش را باید در مسأله ای یافت که در فضای اجتماعی مبتنی بر یکتاپرستی شرق نزدیک امری متداول به حساب می آید و نه در دوره خاص تاریخی در سرزمین عربستان. بررسی های دیگر بیش از آن چه که من توانستم در این جا به آن بپردازم، به آن پرداختند. در مقاله جدیدی درباره

مجموعه اصطلاحات «تجاری - مذهبی» در قرآن به این بحث پرداختم که در حقیقت این اصطلاحات، ضرورتا بازتابی از واقعیت گذشته نبودند، بلکه نمودی از تصویر آخرت گرایی از جامعه کاملی بودند که از تصویرپردازی هایی بهره می گرفتند که در جامعه مذهبی شرق نزدیک امری متداول بود(۱). اثر جی. آر. هاوتینگ Hawtingنمونه ایدیگر ارائه می دهد. مثلاً وی به مقاله جدیدی اشاره می کند که مشرکون در قرآن چندگانه پرستان عرب نبودند، بلکه یکتاپرستانی بودند که در مقایسه با معیارهای یکتاپرستی که در مباحث جدلی طرح می شود، با اصول یگانه پرستی همخوانی چندانی نداشتند و مآلاً در تاریخ جزو بت پرستان عرب درآمده اند. همان گونه که بسیاری از پژوهشهایی از این دست استنتاج کرده اند، شاید راه ساده تر این باشد که جایگاه واقعی قرآن را در فضای دینی همان مقطع تاریخی در نظر بگیریم.

۱- A. Rippin, ``The Commerce of Eschatology", in S. Wild (ed.), The Qur'an as Text, Leiden, ۱۹۹۶, ۱۲۵-۳۵.

کتاب شناسی

مقاتل

بن سلیمان، تفسیر، به کوشش عبداللّه محمود شماته، قاهره، ۱۹۸۰-۱۹۸۷.

.Arberry, Arthur J., The Koran Interpreted, London, ۱۹۵۵

.Bible and Culture Collective, The, The Postmodern Bible, New Haven, ۱۹۹۵

.Cook, Micḥael, Muhammad , Oxford, ۱۹۸۳

.Newman, N. A., Muḥammad the Qur'an and Islam, Hatfield, ۱۹۹۶

Nöldeke, Theodor, ``Zur Sprache des Korāns II: Stilistische und syntakische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns", in ibid., Neue Beiträge zur semitischen

.sprachwissenschaft, Strasbourg, ۱۹۱۰

Rippin, A., ``The Commerce of Eschatology", in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text, .Leiden, ۱۹۹۶

Robinson, Neil, Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, .London, ۱۹۹۶

Welch, A.T., ``Muḥammad's Understanding of Himself: The Qur'ānic Data", in Richard ,G. Hovannisian and Speros Vryonis, jr. (eds.), Islam's Understanding of Itself

.Malibu, ۱۹۸۳

نمایه

ص:۴۳۸

ص:۴۴۲

ص:۴۴۳

ص:۴۴۷

ص:۴۴۹

بن ابراهیم، ۴۰۸

ص:۴۵۲

ص:۴۶۰

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹